René Guénon

EL SIMBOLISMO DE LA CRUZ

(1931)

A LA MEMORIA VENERADA DE

ESH-SHEIKH ABDER-RAHMAN ELISH EL-KEBIR

EL-ALIM EL-MALKI EL-MAGHRIBI

A QUIEN SE DEBE
LA PRIMERA IDEA DE ESTE LIBRO

Meçr El-Qâhirah, 1329-1349 H.

PREFACIO

Al comienzo de *El Hombre y su Devenir según el Vêdânta*, presentábamos esa obra como debiendo constituir el comienzo de una serie de estudios en los cuales podríamos, según los casos, ya sea exponer directamente algunos aspectos de las doctrinas metafísicas de oriente, ya sea adaptar estas mismas doctrinas de la manera que nos pareciera más inteligible y más provechosa, pero permaneciendo siempre estrictamente fiel a su espíritu. Es esta serie de estudios la que retomamos aquí, después de haber debido interrumpirla momentáneamente por otros trabajos necesitados por algunas consideraciones de oportunidad, y donde hemos descendido más al dominio de las aplicaciones contingentes; pero por lo demás, incluso en ese caso, jamás hemos perdido de vista un solo instante los principios metafísicos, que son el único fundamento de toda verdadera enseñanza tradicional.

En *El Hombre y su Devenir según el Vêdânta*, hemos mostrado como un ser tal como el hombre es considerado por una doctrina tradicional y de orden puramente metafísico, y eso ciñéndonos, tan estrechamente como es posible, a la rigurosa exposición y a la interpretación exacta de la doctrina misma, o al menos no saliendo de ella más que para señalar, cuando se presentaba la ocasión de ello, las concordancias de esta doctrina con otras formas tradicionales. En efecto, jamás hemos entendido encerrarnos exclusivamente en una forma tradicional determinada, lo que sería por lo demás bien difícil desde que se ha tomado consciencia de la unidad esencial que se disimula bajo la diversidad de las formas más o menos exteriores, puesto que éstas no son en suma sino como otras tantas vestiduras de una sola y misma Verdad. Si de una manera general, hemos tomado como punto de vista central el de las doctrinas hindúes, por razones que hemos ya explicado en otra parte[1], eso no podría impedirnos de ningún modo recurrir también, cada vez que haya lugar a ello, a los modos de expresión que son los de otras tradiciones, provisto, bien entendido, que se

[1] *Oriente y Occidente*, pp. 203-207 (ed. francesa).

trate siempre de tradiciones verdaderas, de las que podemos llamar regulares u ortodoxas, entendiendo estas palabras en el sentido que hemos definido en otras ocasiones[1]. Es esto, en particular, lo que haremos aquí, más libremente que en la precedente obra, ya que no nos ceñiremos a ellas, como tampoco a la exposición de una cierta rama de doctrina, tal como existe en una cierta civilización, sino a la explicación de un símbolo que es precisamente de los que son comunes a casi todas las tradiciones, lo que es, para nos, la indicación de que se vinculan directamente a la gran tradición primordial.

Nos es menester, a este propósito, insistir un poco sobre un punto que es particularmente importante para disipar muchas confusiones, desafortunadamente demasiado frecuentes en nuestra época: queremos hablar de la diferencia capital que existe entre la «síntesis» y el «sincretismo». El sincretismo consiste en amontonar desde fuera elementos más o menos disparatados y que, vistos de esta manera, jamás pueden estar verdaderamente unificados; no es en suma más que una suerte de eclecticismo, con todo lo que éste conlleva siempre de fragmentario y de incoherente. Es algo puramente exterior y superficial; los elementos tomados de todos lados y reunidos así artificialmente jamás tienen otro carácter que el de plagios, incapaces de integrarse efectivamente en una doctrina digna de ese nombre. La síntesis, al contrario, se efectúa esencialmente desde dentro; queremos decir con esto que la síntesis consiste propiamente en considerar las cosas en la unidad de su principio mismo, para ver como derivan y dependen de este principio, y para unirlas así, o más bien para tomar consciencia de su unión real, en virtud de un lazo enteramente interior, inherente a lo que hay de más profundo en su naturaleza. Para aplicar esto a lo que nos ocupa al presente, se puede decir que habrá sincretismo siempre que uno se limite a tomar elementos de diferentes formas tradicionales, para soldarlos en cierto modo exteriormente los unos a los otros, sin saber que no

[1] *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, 3ª parte, cap. III; *El Hombre y su Devenir según el Vêdânta*, cap. I.

hay en el fondo más que una doctrina única de la cual estas formas son simplemente otras tantas expresiones diversas, otras tantas adaptaciones a condiciones mentales particulares, en relación con circunstancias determinadas de tiempos y de lugares. En un parecido caso, nada de válido puede resultarse de este ensamblaje; para servirnos de una comparación fácilmente comprehensible, uno no tendrá, en lugar de un conjunto organizado, más que un informe montón de residuos inutilizables, porque falta lo que podría darle una unidad análoga a la de un ser vivo o a la de un edificio armonioso; y es lo propio del sincretismo, en razón misma de su exterioridad, no poder realizar una tal unidad. Por el contrario, habrá síntesis cuando se parta de la unidad misma, y cuando no se la pierda jamás de vista a través de la multiplicidad de sus manifestaciones, lo que implica que se ha alcanzado, fuera y más allá de las formas, la consciencia de la verdad principial que se reviste de éstas para expresarse y comunicarse en la medida de lo posible. Desde entonces, uno podrá servirse de una u otra de estas formas, según la ventaja que tenga en hacerlo, exactamente de la misma manera en que, para traducir un mismo pensamiento, se pueden emplear lenguajes diferentes según las circunstancias, a fin de hacerse comprender por los diversos interlocutores a los que uno se dirija; es esto, por lo demás, lo que algunas tradiciones designan simbólicamente como el «don de lenguas». Las concordancias entre todas las formas tradicionales representan, podría decirse, «sinonimias» reales; es a este título, como las consideramos, y, del mismo modo que la explicación de algunas cosas puede ser más fácil en tal lengua que en cual otra, una de estas formas podrá convenir mejor que las demás a la exposición de algunas verdades y a hacer éstas más fácilmente inteligibles. Es pues perfectamente legítimo hacer uso, en cada caso, de la forma que aparece como la más apropiada a lo que uno se propone; tampoco hay ningún inconveniente en pasar de una a otra, a condición de que uno conozca realmente su equivalencia, lo que no puede hacerse más que partiendo de su principio común. Así, no hay ahí ningún sincretismo; éste, por lo

demás, no es más que un punto de vista puramente «profano», incompatible con la noción de la «ciencia sagrada», a la que estos estudios se refieren exclusivamente.

La cruz, hemos dicho, es un símbolo que, bajo formas diversas, se rencuentra casi por todas partes, y eso desde las épocas más remotas; por consiguiente, está muy lejos de pertenecer propia y exclusivamente al cristianismo como algunos podrían estar tentados de creerlo. Es menester decir incluso que el cristianismo, al menos en su aspecto exterior y generalmente conocido, parece haber perdido un poco de vista el carácter simbólico de la cruz para no considerarla ya más que como el signo de un hecho histórico; en realidad, estos dos puntos de vista no se excluyen de ningún modo, e incluso el segundo de ellos no es en un cierto sentido más que una consecuencia del primero; pero esta manera de considerar las cosas es tan extraña a la gran mayoría de nuestros contemporáneos que debemos detenernos un instante en ella para evitar todo malentendido. En efecto, con mucha frecuencia se tiene tendencia a pensar que la admisión de un sentido simbólico debe entrañar el rechazo del sentido literal o histórico; una tal opinión no resulta más que de la ignorancia de la ley de correspondencia que es el fundamento mismo de todo simbolismo, y en virtud de la cual cada cosa, al proceder esencialmente de un principio metafísico del que tiene toda su realidad, traduce o expresa este principio a su manera y según su orden de existencia, de tal suerte que, de un orden al otro, todas las cosas se encadenan y se corresponden para concurrir a la armonía universal y total, que es, en la multiplicidad de la manifestación, como un reflejo de la unidad principial misma. Por eso es por lo que las leyes de un dominio inferior pueden tomarse siempre para simbolizar las realidades de un orden superior, donde tienen su razón profunda, y que es a la vez su principio y su fin; y podemos recordar en esta ocasión, tanto más cuanto que encontraremos aquí mismo ejemplos de ello, el error de las modernas interpretaciones «naturalistas» de las antiguas doctrinas tradicionales, interpretaciones que invierten pura y

simplemente la jerarquía de las relaciones entre los diferentes órdenes de realidades. Así, los símbolos o los mitos jamás han tenido por función, como lo pretende una teoría muy extendida en nuestros días, representar el movimiento de los astros; sino que la verdad es que se encuentran frecuentemente en ellos figuras inspiradas en éste y destinadas a expresar analógicamente otra cosa, porque las leyes de este movimiento traducen físicamente los principios metafísicos de los que dependen. Lo que decimos de los fenómenos astronómicos, puede decirse igualmente, y al mismo título, de todos los demás géneros de fenómenos naturales: estos fenómenos, por eso mismo de que derivan de principios superiores y transcendentes, son verdaderamente símbolos de éstos; y es evidente que eso no afecta en nada a la realidad propia que estos fenómenos como tales poseen en el orden de existencia al que pertenecen; antes al contrario, es eso mismo lo que funda esta realidad, ya que, fuera de su dependencia al respecto de los principios, todas las cosas no serían más que una pura nada. Y ocurre con los hechos históricos como con todo lo demás: ellos también se conforman necesariamente a la ley de correspondencia de que acabamos de hablar y, por eso mismo, traducen según su modo las realidades superiores, realidades de las que no son en cierto modo más que una expresión humana; y agregaremos que es eso lo que constituye todo su interés desde nuestro punto de vista, enteramente diferente, no hay que decirlo, de aquel en el que se colocan los historiadores «profanos»[1]. Este carácter simbólico, aunque común a todos los hechos históricos, debe ser particularmente claro en aquellos que dependen de lo que se puede llamar más propiamente la «historia sagrada»; y es así como se encuentra concretamente, de una manera muy destacada, en todas las circunstancias de la vida de Cristo. Si se ha comprendido bien lo que acabamos de exponer, se verá inmediatamente que eso no solo no es una razón para negar la realidad de estos acontecimientos y para tratarlos de «mitos»

[1] «La verdad histórica misma no es sólida más que cuando deriva del Principio» (*Tchoang-Tseu*, capítulo XXV).

puros y simples, sino que, antes al contrario, esos acontecimientos debían ser tales y que no podrían ser de otro modo; por lo demás, ¿cómo se podría atribuir un carácter sagrado a lo que estaría desprovisto de toda significación transcendente? En particular, si Cristo ha muerto en la Cruz, es, podemos decirlo, en razón del valor simbólico que la cruz posee en sí misma y que siempre se le ha reconocido por todas las tradiciones; es así como, sin disminuir en nada su significación histórica, se la puede considerar como no siendo más que derivada de este valor simbólico mismo.

Otra consecuencia de la ley de correspondencia, es la pluralidad de los sentidos incluidos en todo símbolo: una cosa cualquiera, en efecto, puede considerarse como representando no solo los principios metafísicos, sino también las realidades de todos los órdenes que son superiores al suyo, aunque todavía contingentes, ya que esas realidades, de las que depende también más o menos directamente, juegan en relación a ella la función de «causas segundas»; y el efecto puede tomarse siempre como un símbolo de la causa, a cualquier grado que sea, porque todo lo que él es no es más que la expresión de algo que es inherente a la naturaleza de esta causa. Estos sentidos simbólicos múltiples y jerárquicamente superpuestos no se excluyen de ningún modo los uno a los otros, como tampoco excluyen el sentido literal; antes al contrario, son perfectamente concordantes entre sí, porque expresan en realidad las aplicaciones de un mismo principio a órdenes diversos; y es así como se completan y se corroboran integrándose en la armonía de la síntesis total. Por lo demás, es eso lo que hace del simbolismo un lenguaje mucho menos estrechamente limitado que el lenguaje ordinario, y lo que hace de él el único lenguaje apto para la expresión y para la comunicación de algunas verdades; por eso es por lo que abre posibilidades de concepción verdaderamente ilimitadas; y es por eso también por lo que constituye el lenguaje iniciático por excelencia, el vehículo indispensable de toda enseñanza tradicional.

Así pues, como todo símbolo, la cruz tiene sentidos múltiples; pero nuestra intención no es la de desarrollarlos todos igualmente

aquí, y los hay que no haremos más que indicarlos ocasionalmente. Lo que tenemos esencialmente en vista, en efecto, es el sentido metafísico, que es por lo demás el primero y el más importante de todos, puesto que es propiamente el sentido principal; todos los demás no son más que aplicaciones contingentes y más o menos secundarias; y, si nos ocurre considerar algunas de esas aplicaciones, será siempre, en el fondo, para vincularlas al orden metafísico, ya que es eso lo que, a nuestros ojos, las hace válidas y legítimas, conformemente a la concepción, tan completamente olvidada del mundo moderno, que es la de las «ciencias tradicionales».

CAPÍTULO I

LA MULTIPLICIDAD DE LOS ESTADOS DEL SER

Un ser cualquiera, ya sea el ser humano o todo otro, puede ser considerado evidentemente desde muchos puntos de vista diferentes, podemos decir incluso desde una indefinidad de puntos de vista, de importancia muy desigual, pero todos igualmente legítimos en sus dominios respectivos, a condición de que ninguno de ellos pretenda rebasar sus límites propios, ni sobre todo devenir exclusivo y desembocar en la negación de los demás. Si es verdad que ello es así, y si por consiguiente no se puede rehusar ninguno de estos puntos de vista, ni siquiera el más secundario y contingente de entre ellos, el lugar que le pertenece por el solo hecho de que responde a alguna posibilidad, no es menos evidente, por otra parte, que, desde el punto de vista metafísico, que es el único que nos interesa aquí, la consideración de un ser bajo su aspecto individual es necesariamente insuficiente, puesto que quien dice metafísico dice universal. Ninguna doctrina que se limita a la consideración de los seres individuales podría pues merecer el nombre de metafísica, cualquiera que puedan ser por lo demás su interés y su valor a otros respectos; una tal doctrina siempre puede llamarse propiamente «física», en el sentido original de esta palabra, puesto que se queda exclusivamente en el dominio de la «naturaleza», es decir, en el dominio de la manifestación, y todavía con la restricción de que no considera más que la sola manifestación formal, o incluso más especialmente uno de los estados que constituyen ésta.

Bien lejos de ser en sí mismo una unidad absoluta y completa, como lo querrían la mayoría de los filósofos occidentales, y en todo caso los modernos sin excepción, el individuo no constituye en realidad más que una unidad relativa y fragmentaria. No es un todo cerrado y que se basta a sí mismo, un «sistema cerrado» a la manera de la «mónada» de Leibnitz; y la noción de la «substancia

individual», entendida en ese sentido, a la que estos filósofos dan en general una importancia tan grande, no tiene ningún alcance propiamente metafísico: en el fondo, no es otra cosa que la noción lógica del «sujeto», y, si puede sin duda ser de un gran uso a este título, no puede transportarse legítimamente más allá de los límites de este punto de vista especial. El individuo, considerado incluso en toda la extensión de la que es susceptible, no es un ser total, sino solo un estado particular de manifestación de un ser, estado sometido a ciertas condiciones especiales y determinadas de existencia, y que ocupa un cierto lugar en la serie indefinida de los estados del ser total. Es la presencia de la forma entre estas condiciones de existencia la que caracteriza a un estado como individual; no hay que decir, por lo demás, que esta forma no debe ser concebida necesariamente como espacial, ya que no es tal más que en el mundo corporal solo, donde el espacio es precisamente una de las condiciones que definen propiamente a éste[1].

Debemos recordar aquí, al menos sumariamente, la distinción fundamental del «Sí mismo» y del «yo», o de la «Personalidad» y de la «individualidad», sobre la que hemos dado ya en otra parte todas las explicaciones necesarias[2]. El «Sí mismo», hemos dicho, es el principio transcendente y permanente del que el ser manifestado, el ser humano por ejemplo, no es más que una modificación transitoria y contingente, modificación que no podría, por otra parte, afectar de ningún modo al Principio. Inmutable en su naturaleza propia, desarrolla sus posibilidades en todas las modalidades de realización, en multitud indefinida, que son para el ser total otros tantos estados diferentes, estados de los que cada uno tiene sus condiciones de existencia limitativas y determinantes, y de los que uno solo constituye la porción o más bien la determinación particular de este ser que es el «yo» o la individualidad humana. Por lo demás, este desarrollo no es un desarrollo, a decir verdad, más que en tanto que se le considera del lado de la manifestación, fuera de la cual todo debe ser

[1] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. II y X.
[2] *Ibid.*, cap. II.

necesariamente en perfecta simultaneidad en el «eterno presente»; y es por eso por lo que la «permanente actualidad» del «Sí mismo» no es afectada por él. El «Sí mismo» es así el principio por el que existen, cada uno en su dominio propio, que podemos llamar un grado de existencia, todos los estados del ser; y esto debe entenderse, no solo de los estados manifestados, individuales como el estado humano o supraindividuales, es decir, en otros términos, formales o informales, sino también, aunque la palabra «existir» deviene entonces impropia, de los estados no manifestados, que comprenden todas las posibilidades que, por su naturaleza misma, no son susceptibles de ninguna manifestación, al mismo tiempo que las posibilidades de manifestación mismas en modo principial; pero este «Sí mismo» no es sino por sí mismo, puesto que no tiene y no puede tener, en la unidad total e indivisible de su naturaleza íntima, ningún principio que le sea exterior.

Acabamos de decir que la palabra «existir» no puede aplicarse propiamente a lo no manifestado, es decir, en suma al estado principial; en efecto, tomada en su sentido estrictamente etimológico (del latín *ex-stare*), esta palabra indica al ser dependiente respecto de un principio otro que sí mismo, o, en otros términos, al que no tiene en sí mismo su razón suficiente, es decir, al ser contingente, que es la misma cosa que el ser manifestado[1]. Cuando hablemos de la Existencia, entenderemos pues la manifestación universal, con todos los estados o grados que conlleva, grados de los cuales cada uno puede ser designado igualmente como un «mundo», y que son en multiplicidad indefinida; pero este término no convendría ya al grado del Ser puro, principio de toda la manifestación y él mismo no manifestado, ni con mayor razón, a lo que está más allá del Ser mismo.

---

[1] De ello resulta que, hablando rigurosamente, la expresión vulgar «existencia de Dios» es un sinsentido, ya sea por lo demás que se entienda por «Dios», bien el Ser como se hace habitualmente, o bien, con mayor razón, el Principio Supremo que está más allá del Ser.

Podemos establecer en principio, antes de todas las cosas, que la Existencia, considerada universalmente según la definición que acabamos de dar de ella, es única en su naturaleza íntima, como el Ser es uno en sí mismo, y lo es en razón precisamente de esta unidad, puesto que la Existencia universal no es nada más que la manifestación integral del Ser, o, para hablar más exactamente, la realización, en modo manifestado, de todas las posibilidades que el Ser conlleva y contiene principialmente en su unidad misma. Por otra parte, de la misma manera que la unidad del Ser sobre la cual se funda, esta «unicidad» de la Existencia, si se nos permite usar aquí un término que puede parecer un neologismo[1], no excluye tampoco la multiplicidad de los modos de la manifestación o no es afectada por ellos, puesto que comprende igualmente todos estos modos por eso mismo de que son igualmente posibles, implicando esta posibilidad que cada uno de ellos debe realizarse según las condiciones que le son propias. Resulta de ello que la Existencia, en su «unicidad», conlleva, como ya lo hemos indicado hace un momento, una indefinidad de grados, que corresponden a todos los modos de la manifestación universal; y esta multiplicidad indefinida de los grados de la Existencia implica correlativamente, para un ser cualquiera considerado en su totalidad, una multiplicidad igualmente indefinida de estados posibles, de los cuales cada uno debe realizarse en un grado determinado de la Existencia.

Esta multiplicidad de los estados del ser, que es una verdad metafísica fundamental, es verdadera ya cuando nos limitamos a considerar los estados de manifestación, como acabamos de hacerlo aquí, y como debemos hacerlo desde que se trata solo de la Existencia; por consiguiente, es verdadera *a fortiori* si se consideran a la vez los estados de manifestación y los estados de no manifestación, cuyo conjunto constituye el ser total,

[1] Este término es el que nos permite traducir lo más exactamente la expresión árabe equivalente *Wahdatul-Wujûd*. — Sobre la distinción que hay lugar a hacer entre la «unicidad» de la Existencia, la «unidad» del Ser y la «no-dualidad» del Principio Supremo, ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, capítulo VI.

considerado entonces, ya no solo en el dominio de la Existencia, incluso tomada en toda la integralidad de su extensión, sino en el dominio ilimitado de la Posibilidad Universal. Debe comprenderse bien, en efecto, que la Existencia no encierra más que las posibilidades de manifestación, y todavía con la restricción de que estas posibilidades no son concebidas entonces sino en tanto que se manifiestan efectivamente, puesto que, en tanto que no se manifiestan, es decir, principialmente, están en el grado del Ser. Por consiguiente, la Existencia está lejos de ser toda la Posibilidad, concebida como verdaderamente universal y total, fuera y más allá de todas las limitaciones, comprendida incluso esta primera limitación que constituye la determinación más primordial de todas, queremos decir, la afirmación del Ser puro[1].

Cuando se trata de los estados de no manifestación de un ser, es menester todavía hacer una distinción entre el grado del Ser y lo que está más allá; en este último caso, es evidente que el término «ser» mismo ya no puede aplicarse rigurosamente en su sentido propio; pero, sin embargo, en razón de la constitución misma del lenguaje, estamos obligados a conservarle a falta de otro más adecuado, no atribuyéndole ya entonces más que un valor puramente analógico y simbólico, sin lo cual nos resultaría enteramente imposible hablar de una manera cualquiera de lo que se trata. Es así como podremos continuar hablando del ser total como estando al mismo tiempo manifestado en algunos de sus estados y no manifestado en otros, sin que eso implique de ningún modo que, para estos últimos, debamos detenernos en la consideración de lo que corresponde al grado que es propiamente el del Ser[2].

---

[1] Hay que destacar que los filósofos, para edificar sus «sistemas» pretenden siempre, conscientemente o no, imponer algunas limitación a la Posibilidad universal, lo que es contradictorio, pero que es exigido por la constitución misma de un sistema como tal; podría ser bastante curioso hacer la historia de las diferentes teorías filosóficas modernas, que son las que presentan al más alto grado este carácter sistemático, colocándose en ese punto de vista de las limitaciones supuestas de la Posibilidad universal.

[2] Sobre el estado que corresponde al grado del Ser y el estado incondicionado que está más allá del Ser, ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XIV y XV.

Los estados de no manifestación son esencialmente supraindividuales, y, del mismo modo que el «Sí mismo» principial del que no pueden ser separados, tampoco podrían de ninguna manera ser individualizados; en cuanto a los estados de manifestación, algunos son individuales, mientras que otros son no individuales, diferencia que corresponde, según lo que hemos indicado, a la distinción de la manifestación formal y de la manifestación informal. Si consideramos en particular el caso del hombre, su individualidad actual, que constituye hablando propiamente el estado humano, no es más que un estado de manifestación entre una indefinidad de otros, que deben ser concebidos todos como igualmente posibles y, por ello mismo, como existiendo al menos virtualmente, si no como efectivamente realizados para el ser que consideramos, bajo un aspecto relativo y parcial, en este estado individual humano.

CAPÍTULO II

EL HOMBRE UNIVERSAL

La realización efectiva de los estados múltiples del ser se refiere a la concepción de lo que diferentes doctrinas tradicionales, y concretamente el esoterismo islámico, designan como el «Hombre Universal»[1], concepción que, como lo hemos dicho en otra parte, establece la analogía constitutiva de la manifestación universal y de su modalidad individual humana, o, para emplear el lenguaje del hermetismo occidental del «macrocosmo» y del «microcosmo»[2]. Por lo demás, esta noción puede considerarse a diferentes grados y con extensiones diversas, puesto que la misma analogía permanece válida en todos los casos[3]: así, ella puede restringirse a la humanidad misma, considerada ya sea en su naturaleza específica, ya sea incluso en su organización social, ya que es sobre esta analogía donde reposa esencialmente, entre otras aplicaciones, la institución de las castas[4]. A otro grado, ya más extenso, la misma noción puede abarcar el dominio de existencia correspondiente a todo el conjunto de un estado de ser determinado, cualquiera que sea por lo demás ese estado[5]; pero esta significación, sobre todo si se trata

[1] El «Hombre Universal» (en árabe *El-Insânul-kâmil*) es el *Adam Qadmôn* de la *Qabbalah* hebraica; es también el «Rey» (*Wang*) de la tradición extremo oriental (*Tao-te-king*, XXV). — Existen, en el esoterismo islámico, un gran número de tratados de diferentes autores sobre *El-Insânul-kâmil*; aquí solo mencionaremos, como más particularmente importantes desde nuestro punto de vista, los de Mohyiddin ibn Arabi y de Abdul-Karîm El-Jîli.

[2] Ya nos hemos explicado en otra parte sobre el empleo que hacemos de estos términos, así como de algunos otros para los cuales estimamos no tener que preocuparnos más del abuso que se ha podido hacer de ellos a veces (*El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. II y IV). — Estos términos, de origen griego, tienen también en árabe sus equivalentes exactos (*El-Kawnul-kebir* y *El-Kawnuç-çeghir*), términos que se toman en la misma acepción.

[3] Se podría hacer una precisión semejante en lo que concierne a la teoría de los ciclos, que no es en el fondo más que otra expresión de los estados de existencia: todo ciclo secundario reproduce en cierto modo, a una escala menor, fases correspondientes a las del ciclo más extenso al cual está subordinado.

[4] Cf. el *Purusha-Sûkta* del *Rig-Vêda*, X, 90.

[5] Sobre este punto, y a propósito del *Vaishwânara* de la tradición hindú, ver

del estado humano, incluso tomado en el desarrollo integral de todas sus modalidades, o de otro estado individual, no es todavía propiamente más que «cosmológica», y lo que debemos considerar esencialmente aquí, es una transposición metafísica de la noción del hombre individual, transposición que debe efectuarse en el dominio extraindividual y supraindividual. En este sentido, y si uno se refiere a lo que recordábamos hace un momento, la concepción del «Hombre Universal», se aplicará primero, y más ordinariamente, al conjunto de los estados de manifestación; pero puede hacérsela todavía más universal, en la plenitud de la verdadera acepción de esta palabra, extendiéndola igualmente a los estados de no manifestación, y por consiguiente a la realización completa y perfecta del ser total, entendiendo éste en el sentido superior que hemos indicado precedentemente, y siempre con la reserva de que el término «ser» mismo ya no puede tomarse entonces más que en una significación puramente analógica.

Es esencial destacar aquí que toda transposición metafísica del género de la que acabamos de hablar debe considerarse como la expresión de una analogía en el sentido propio de esta palabra; y recordaremos, para precisar lo que es menester entender por esto, que toda verdadera analogía debe aplicarse en sentido inverso; es lo que figura el símbolo bien conocido del «sello de Salomón», formado de la unión de dos triángulos opuestos[1]. Así, por ejemplo, del mismo modo que la imagen de un objeto en un espejo está invertida en relación al objeto, lo que es lo primero o lo más grande en el orden principial es, al menos en apariencia, lo último o lo más pequeño en el orden de la manifestación[2]. Para tomar términos de comparación en el dominio matemático, como lo hemos hecho a este propósito a fin de hacer la cosa más fácilmente comprehensible, es así como el punto geométrico es nulo cuantitativamente y no ocupa ningún espacio, aunque sea (y esto se explicará precisamente más completamente después) el

El Hombre y su devenir según el Vêdânta, capítulo XII.

[1] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, capítulos I y III.

[2] Hemos mostrado que esto se encuentra expresado muy claramente a la vez en textos sacados, unos de las *Upanishads* y otros del Evangelio.

principio por el que es producido el espacio entero, que no es más que el desarrollo o la expansión de sus propias virtualidades. Es así igualmente como la unidad aritmética es el más pequeño de los números si se le considera como situado en su multiplicidad, aunque es el más grande en principio, puesto que los contiene a todos virtualmente y produce toda su serie solo por la repetición indefinida de sí misma.

Hay pues analogía, pero no similitud, entre el hombre individual, ser relativo e incompleto, que se toma aquí como tipo de un cierto modo de existencia, o incluso de toda existencia condicionada, y el ser total, incondicionado y transcendente en relación a todos los modos particulares y determinados de existencia, e incluso en relación a la Existencia pura y simple, ser total que designamos simbólicamente como el «Hombre Universal». En razón de esta analogía, y para aplicar aquí, siempre a título de ejemplo, lo que acabamos de indicar, se podrá decir que, si el «Hombre Universal» es el principio de toda la manifestación, el hombre individual deberá ser de alguna manera, en su orden, su resultante y como su conclusión; y por eso es por lo que todas las tradiciones concuerdan en considerarle como formado por la síntesis de todos los elementos y de todos los reinos de la naturaleza[1]. Es menester que ello sea así para que la analogía sea exacta, y lo es efectivamente; pero, para justificarla completamente, y con ella la designación misma del «Hombre Universal», sería menester exponer, sobre el papel cosmogónico que es propio al ser humano, consideraciones que, si quisiéramos darles todo el desarrollo que conllevan, se alejarían mucho del tema que nos proponemos tratar ahora más especialmente, y que quizás encontrarán mejor lugar en alguna otra ocasión. Así pues, por el momento, nos limitaremos a decir que el ser humano tiene,

[1] Señalamos concretamente, a este respecto, la tradición islámica relativa a la creación de los ángeles y a la del hombre. — No hay que decir que la significación real de estas tradiciones no tiene absolutamente nada de común con ninguna concepción «transformista», o incluso simplemente «evolucionista», en el sentido más general de esta palabra, ni con ninguna de las fantasía modernas que se inspiran más o menos directamente en tales concepciones antitradicionales.

en el dominio de existencia individual que es el suyo, un papel que se puede calificar verdaderamente de «central» en relación a todos los demás seres que se sitúan igualmente en este dominio; este papel hace del hombre la expresión más completa del estado individual considerado, cuyas posibilidades se integran todas, por así decir, en él, al menos bajo una cierta relación, y a condición de tomarle, no en la modalidad corporal solo, sino en el conjunto de todas sus modalidades, con la extensión indefinida de la que son susceptibles[1]. Es ahí donde residen las razones más profundas entre todas aquellas sobre las cuales puede basarse la analogía que consideramos; y es esta situación particular la que permite transponer válidamente la noción misma del hombre, más bien que la de todo otro ser manifestado en el mismo estado, para transformarla en la concepción del «Hombre Universal»[2].

Agregaremos todavía una precisión que es de las más importantes: es que el «Hombre Universal» no existe más que virtualmente y en cierto modo negativamente, a la manera de un arquetipo ideal, mientras la realización efectiva del ser total no le ha dado la existencia actual y positiva; y eso es verdadero para todo ser, cualquiera que sea, considerado como efectuando o debiendo efectuar una tal realización[3]. Por lo demás, para disipar todo malentendido, decimos que una tal manera de hablar, que presenta como sucesivo lo que es esencialmente simultáneo en sí, no es válida sino en tanto que uno se coloca en el punto de vista especial de un estado de manifestación del ser, estado que se toma

---

[1] La realización de la individualidad humana integral corresponde al «estado primordial», del cual ya hemos tenido que hablar frecuentemente, y que es llamado «estado edénico» en la tradición judeocristiana.

[2] Para evitar todo equívoco, recordaremos que siempre tomamos el término «transformación» en un sentido estrictamente etimológico, que es el de «paso más allá de la forma», y, por consiguiente, más allá de todo lo que pertenece al orden de las existencias individuales.

[3] En un cierto sentido, estos dos estados negativo y positivo del «Hombre Universal» corresponden respectivamente, en el lenguaje de la tradición judeocristiana, al estado preliminar a la «caída» y al estado consecutivo a la «redención»; por consiguiente, bajo este punto de vista, son los dos Adam de los que habla San Pablo (1ª *Epístola a los Corintios*, XV), lo que muestra al mismo tiempo la relación del «Hombre Universal» con el «Logos» (cf. *Autoridad espiritual y poder temporal*, pág. 98, ed. francesa).

como punto de partida de la realización. Por otra parte, es evidente que expresiones como las de «existencia negativa» y de «existencia positiva» no deben tomarse al pie de la letra, allí donde la noción misma de «existencia» no se aplica propiamente más que en una cierta medida y hasta un cierto punto; pero las imperfecciones que son inherentes al lenguaje, por el hecho mismo de que está ligado a las condiciones del estado humano e incluso más particularmente a las de su modalidad corporal y terrestre, necesitan frecuentemente el empleo, con algunas precauciones, de «imágenes verbales» de este género, sin las cuales sería enteramente imposible hacerse comprender, sobre todo en lenguas tan poco adaptadas a la expresión de las verdades metafísicas como lo son las lenguas occidentales.

CAPÍTULO III

EL SIMBOLISMO METAFÍSICO DE LA CRUZ

La mayoría de las doctrinas tradicionales simbolizan la realización del «Hombre Universal» por un signo que es por todas partes el mismo, porque, como lo decíamos al comienzo, es de aquellos que se vinculan directamente a la tradición primordial: es el signo de la cruz, que representa muy claramente la manera en que esta realización se alcanza por la comunión perfecta de la totalidad de los estados del ser, armónica y conformemente jerarquizados, en expansión integral en los dos sentidos de la «amplitud» y de la «exaltación»[1]. En efecto, esta doble expansión del ser puede considerarse como efectuándose, por una parte, horizontalmente, es decir, en cierto nivel o grado de existencia determinado, y por otra, verticalmente, es decir, en la superposición jerarquizada de todos los grados. Así, el sentido horizontal representa la «amplitud» o la extensión integral de la individualidad tomada como base de la realización, extensión que consiste en el desarrollo indefinido de un conjunto de posibilidades sometidas a algunas condiciones especiales de manifestación; debe entenderse bien que, en el caso del ser humano, esta extensión no está limitada de ningún modo a la parte corporal de la individualidad, sino que comprende todas las modalidades de ésta, puesto que el estado corporal no es propiamente más que una de estas modalidades. El sentido vertical representa la jerarquía, indefinida también y con mayor razón, de los estados múltiples, cada uno de los cuales, considerado del mismo modo en su integralidad, es uno de estos conjuntos de posibilidades, que se refieren a otros tantos «mundos» o grados, y que están

[1] Estos términos están tomados al lenguaje del esoterismo islámico, que es particularmente preciso sobre este punto. — En el mundo occidental, el símbolo de la «Rosa-Cruz» ha tenido exactamente el mismo sentido, antes de que la incomprensión moderna no diera lugar a toda suerte de interpretaciones bizarras o insignificantes; la significación de la rosa será explicada más adelante.

comprendidos en la síntesis total del «Hombre Universal»[1]. En esta representación crucial, la expansión horizontal corresponde pues a la indefinidad de las modalidades posibles de un mismo estado de ser considerado integralmente, y la superposición vertical a la serie indefinida de los estados del ser total.

No hay que decir, por lo demás, que el estado cuyo desarrollo es figurado por la línea horizontal puede ser un estado cualquiera; de hecho será el estado en el que se encuentra actualmente, en cuanto a su manifestación, el ser que realiza el «Hombre Universal», estado que es para él el punto de partida y el soporte o la base de esta realización. Todo estado, cualquiera que sea, puede proporcionar a un ser una tal base, así como se verá más claramente después; si consideramos más particularmente a este respecto el estado humano, es porque éste, siendo el nuestro, nos concierne más directamente, de suerte que el caso que vamos a tratar sobre todo es el de los seres que parten de este estado para efectuar la realización; pero debe entenderse bien que, desde el punto de vista metafísico puro, este caso no constituye de ningún modo un caso privilegiado.

Se debe comprender desde ahora que la totalización efectiva del ser, al estar más allá de toda condición, es la misma cosa que lo que la doctrina hindú llama la «Liberación» (*Moksha*), o lo que el esoterismo islámico llama la «Identidad Suprema»[2]. Por lo

[1] «Cuando el hombre, en el "grado universal", se exalta hacia lo sublime, cuando surgen en él los otros grados (estados no humanos) en perfecta expansión, él es el "Hombre Universal". Tanto la exaltación como la amplitud han alcanzado su plenitud en el Profeta (que así es idéntico al "Hombre Universal")» (*Epístola sobre la Manifestación del Profeta*, por el Sheikh Mohammed ibn Fadlallah El-Hindi). — Esto permite comprender esta palabra que fue pronunciada, hace una veintena de años, por un personaje que ocupaba entonces en el islam, incluso bajo el simple punto de vista exotérico, un rango muy elevado: «Si los cristianos tienen el signo de la cruz, los musulmanes tienen su doctrina». Añadiremos que, en el orden esotérico, la relación del «Hombre Universal» con el Verbo por una parte, y con el Profeta por otra no deja subsistir, en cuanto al fondo mismo de la doctrina, ninguna divergencia real entre el cristianismo y el islam, entendidos uno y otro en su verdadera significación. — Parece que la concepción del *Vohu-Mana*, en los antiguos persas, haya correspondido también a la del «Hombre Universal».

[2] Sobre este punto, ver los últimos capítulos de *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*.

demás, en esta última forma tradicional, se enseña que el «Hombre Universal», en tanto que es representado por el conjunto «Adam-Eva», tiene el número de *Allah*, lo que es en efecto una expresión de la «Identidad Suprema»[1]. A propósito de esto, es menester hacer una precisión que es en extremo importante, ya que se podría objetar que la designación de «Adam-Eva», aunque sea ciertamente susceptible de transposición, no se aplica, en su sentido propio, más que al estado humano primordial: es que, si la «Identidad Suprema» no está realizada efectivamente más que en la totalización de los estados múltiples, se puede decir que en cierto modo ya está realizada virtualmente en el «estado edénico», en la integración del estado humano llevado a su centro original, centro que, por lo demás, como se verá, es el punto de comunicación directa con los demás estados[2].

Por otra parte, se podría decir también que la integración del estado humano, o de no importa cuál otro estado, representa, en su orden y a su grado, la totalización misma del ser; y esto se traducirá muy claramente en el simbolismo geométrico que vamos a exponer. Si ello es así, es porque se puede encontrar en todas las cosas, concretamente en el hombre individual, e incluso más particularmente todavía en el hombre corporal, la correspondencia y como la figuración del «Hombre Universal», puesto que cada una de las partes del Universo, ya se trate por lo demás de un mundo o

[1] Este número, que es 66, se da por la suma de los valores numéricos de las letras que forman los nombres *Adam wa Hawâ*. Según el *Génesis* hebraico, el hombre, «creado macho y hembra», es decir, en un estado androgínico, es «a la imagen de Dios»; y, según la tradición islámica, *Allah* ordenó a los ángeles adorar al hombre (*Qorân*, II, 34; XVII, 61; XVIII, 50). El estado androgínico original es el estado humano completo, en el que los complementarios, en lugar de oponerse, se equilibran perfectamente; tendremos que volver sobre este punto después. Aquí agregaremos solamente, que, en la tradición hindú, una expresión de este estado se encuentra contenida simbólicamente en la palabra *Hamsa*, donde los dos polos complementarios del ser están, además, puestos en correspondencia con las dos fases de la respiración, que representan las de la manifestación universal.

[2] Los dos estados que indicamos aquí en la realización de la «Identidad Suprema» corresponden a la distinción que ya hemos hecho en otra parte entre lo que podemos llamar la «inmortalidad efectiva» y la «inmortalidad virtual» (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, XVIII).

de un ser particular, es por todas partes y siempre, análoga al todo. Así, un filósofo tal como Leibnitz tuvo razón, ciertamente, al admitir que toda «substancia individual» (con las reservas que hemos hecho más atrás sobre el valor de esta expresión) debe contener en sí misma una representación integral del Universo, lo que es una aplicación correcta de la analogía del «macrocosmo» y del «microcosmo»[1]; pero, al limitarse a la consideración de la «substancia individual» y al querer hacer de ella el ser mismo, un ser completo e incluso cerrado, sin ninguna comunicación real con nada que le rebase, se impidió pasar del sentido de la «amplitud» al de la «exaltación», y así privó a su teoría de todo alcance metafísico verdadero[2]. Nuestra intención no es de ningún modo entrar aquí en el estudio de las concepciones filosóficas, cualesquiera que puedan ser, como tampoco en el de toda otra cosa que dependa igualmente del dominio «profano»; pero esta precisión se nos presentaba naturalmente, como una aplicación casi inmediata de lo que acabamos de decir sobre los dos sentidos según los cuales se efectúa la expansión del ser total.

Para volver al simbolismo de la cruz, debemos observar todavía que ésta, además de la significación metafísica y principial de la que hemos hablado exclusivamente hasta aquí, tiene otros diversos sentidos más o menos secundarios y contingentes; y ello debe ser así normalmente, según lo que hemos dicho, de una manera general, de la pluralidad de los sentidos incluidos en todo símbolo. Antes de desarrollar la representación geométrica del ser y de sus estados múltiples, tal como se encierra sintéticamente en

[1] Ya hemos tenido la ocasión de señalar que Leibnitz, diferente en eso de los demás filósofos modernos, había recibido algunos datos tradicionales, por lo demás bastante elementales e incompletos, y que, a juzgar por el uso que hace de ellos, no parece haber comprendido siempre perfectamente.

[2] Otro defecto capital de la concepción de Leibnitz, defecto que, por lo demás, está quizás ligado más o menos estrechamente a éste, es la introducción del punto de vista moral en consideraciones de orden universal donde no tiene nada que hacer, por el «principio de lo mejor», principio del que este filósofo ha pretendido hacer la «razón suficiente» de toda existencia. Agregaremos todavía, a este propósito, que la distinción de lo posible y de lo real, tal como Leibnitz quiere establecerla, no podría tener ningún valor metafísico, ya que todo lo que es posible es por eso mismo real según su modo propio.

el signo de la cruz, y de penetrar en el detalle de este simbolismo, bastante complejo cuando se le quiere llevar tan lejos como es posible, hablaremos un poco de esos otros sentidos, ya que, aunque las consideraciones a las que se refieren no constituyen el objeto propio de la presente exposición, todo eso está ligado sin embargo de una cierta manera, y a veces incluso más estrechamente de lo que se estaría tentado a creer, siempre en razón de esta ley de correspondencia que hemos señalado desde el comienzo como el fundamento mismo de todo simbolismo.

CAPÍTULO IV

LAS DIRECCIONES DEL ESPACIO

Algunos escritores occidentales, con pretensiones más o menos iniciáticas, han querido dar a la cruz una significación exclusivamente astronómica, diciendo que es «un símbolo de la unión crucial que forma la eclíptica con el Ecuador», y también «una imagen de los equinoccios, cuando el sol, en su curso actual, cubre sucesivamente estos dos puntos»[1]. A decir verdad, si la cruz es eso, es porque, como lo indicábamos más atrás, los fenómenos astronómicos mismos pueden considerarse, desde un punto de vista más elevado, como símbolos, y porque, a este título, puede encontrarse en ellos, así como por toda otra parte, esta figuración del «Hombre Universal» a la que hacíamos alusión en el precedente capítulo; pero, si estos fenómenos son símbolos, es evidente que no son la cosa simbolizada, y que el hecho de tomarlos por ésta constituye una inversión de las relaciones normales entre los diferentes órdenes de realidades[2]. Cuando encontramos la figura de la cruz en los fenómenos astronómicos u otros, tiene exactamente el mismo valor simbólico que la que podemos trazar nosotros mismos[3]; eso prueba solo que el verdadero simbolismo, lejos de ser inventado artificialmente por el hombre, se encuentra en la naturaleza misma, o, para decirlo

[1] Estas citas están tomadas, a título de ejemplo muy característico, de un autor masónico bien conocido, J. –M. Ragon (*Ritual del grado de Rosa-Cruz*, pp. 25-28).

[2] Es quizás bueno recordar también aquí, aunque ya lo hayamos hecho en otras ocasiones, que es esta interpretación astronómica, siempre insuficiente en sí misma, y radicalmente falsa cuando pretende ser exclusiva, la que ha dado nacimiento a la muy famosa teoría del «mito solar», inventada hacia el final del siglo XVIII por Dupuis y Volney, reproducida después por Max Müller, y todavía en nuestros días por los principales representantes de una supuesta «ciencia de las religiones» que nos es completamente imposible tomar en serio.

[3] Por otra parte, señalamos que el símbolo guarda siempre su valor propio, incluso cuando se traza sin intención consciente, como ocurre concretamente cuando algunos símbolos incomprendidos son conservados simplemente a título de ornamentación.

mejor, que la naturaleza entera no es más que un símbolo de las realidades transcendentes.

Incluso restableciendo así la interpretación correcta de lo que se trata, las dos frases que acabamos de citar contienen la una y la otra un error: en efecto, por una parte, la eclíptica y el ecuador no forman la cruz, ya que estos dos planos no se cortan en ángulo recto; y por otra parte, los dos puntos equinocciales están unidos evidentemente por una sola línea recta, de suerte que, aquí la cruz aparece menos todavía. Lo que es menester considerar en realidad, es, por una parte, el plano del ecuador y el eje que, uniendo los polos, es perpendicular a este plano; son, por otra parte, las dos líneas que unen respectivamente los dos puntos solsticiales y los dos puntos equinocciales; tenemos así lo que puede llamarse, en el primer caso, la cruz vertical, y, en el segundo, la cruz horizontal. El conjunto de estas dos cruces, que tienen el mismo centro, forma la cruz de tres dimensiones, cuyos brazos están orientados siguiendo las seis direcciones del espacio[1]; estas corresponden a los seis puntos cardinales, que, con el centro mismo, forman el septenario.

Hemos tenido la ocasión de señalar en otra parte la importancia atribuida por las doctrinas orientales a estas siete regiones del espacio, así como a su correspondencia con ciertos periodos cíclicos[2]; creemos útil reproducir aquí un texto que hemos citado entonces y que muestra que la misma cosa se encuentra también en las tradiciones occidentales; «Clemente de Alejandría dice que de Dios, "Corazón del Universo", parten las extensiones indefinidas que se dirigen, una hacia lo alto, otra hacia abajo, ésta a la derecha, esa a la izquierda, una adelante y otra hacia atrás; dirigiendo su mirada hacia estas seis extensiones como hacia un número siempre igual, acaba el mundo; él es el comienzo y el fin

[1] Es menester no confundir «direcciones» y «dimensiones» del espacio: hay seis direcciones, pero solo tres dimensiones, de las cuales cada una conlleva dos direcciones diametralmente opuestas. Es así como la cruz de que hablamos tiene seis brazos, pero está formada solo por tres rectas de las que cada una es perpendicular a las otras dos; así pues, según el lenguaje geométrico, cada brazo es una «semirecta» dirigida en un cierto sentido a partir del centro.

[2] *El Rey del Mundo*, capítulo VII.

(el *alfa* y el *omega*); en él se acaban las seis fases del tiempo, y es de él de quien reciben su extensión indefinida; éste es el secreto del número 7»[1].

Este simbolismo es también el de la *Qabbalah* hebraica, que habla del «Santo Palacio» o «Palacio interior» como situado en el centro de las seis direcciones del espacio. Las tres letras del Nombre divino *Jehowah*[2], por su séxtuple permutación según estas seis direcciones, indican la inmanencia de Dios en el seno del mundo, es decir, la manifestación del *Logos* en el centro de todas las cosas, en el punto primordial del que las extensiones indefinidas no son más que la expansión o el desarrollo: «Él formó del *Thohu* (vacío) algo e hizo de lo que no era lo que es. Él talló grandes columnas del éter inaprehensible[3]. El reflexionó, y la Palabra (*Memra*) produjo todo objeto y todas las cosas por su Nombre Uno»[4]. Éste punto primordial desde donde se profiere la Palabra divina no se desarrolla solo en el espacio como acabamos de decirlo, sino también en el tiempo; él es el «Centro del Mundo» bajo todos los aspectos, es decir, que está a la vez en el centro de los espacios y en el centro de los tiempos. Esto, bien entendido, si se toma en el sentido literal, no concierne más que a nuestro mundo, el único cuyas condiciones de existencia sean directamente expresables en lenguaje humano; es únicamente el mundo sensible el que está sometido al espacio y al tiempo; pero, como se trata en realidad del Centro de todos los Mundos, se puede pasar al orden suprasensible efectuando una transposición analógica en la que el espacio y el tiempo ya no guardan más que una significación puramente simbólica.

---

[1] P. Vulliaud, *La Kabbala judía*, t. I, pp. 215-216.

[2] Este nombre está formado de cuatro letras, *iod, he, vau, he*, pero entre las cuales no hay más que tres distintas, puesto que la letra *he* se repite dos veces.

[3] Se trata de las «columnas» del árbol sefirótico: columna del medio, columna de la derecha y columna de la izquierda; volveremos sobre ello más adelante. Es esencial observar, por otra parte, que el «éter» de que se trata aquí no debe entenderse solo como el primer elemento del mundo corporal, sino también en un sentido superior obtenido por transposición analógica, como sucede igualmente para el *Akâsha* de la doctrina hindú (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, capítulo III).

[4] *Sepher Ietsirah*, IV, 5.

Hemos visto que, en Clemente de Alejandría, se habla de seis fases del tiempo, que corresponden respectivamente a las seis direcciones del espacio: son, como lo hemos dicho, seis periodos cíclicos, subdivisiones de otro periodo más general, y a veces representados como seis milenarios. El *Zohar*, del mismo modo que el *Talmud*, divide en efecto la duración del mundo en periodos milenarios. «El mundo subsistirá durante seis mil años a los cuales hacen alusión las seis primeras palabras del *Génesis*»[1]; y estos seis milenarios son análogos a los seis «días» de la Creación[2]. El séptimo milenario, como el séptimo «día», es el *Sabbath*, es decir, la fase de retorno al Principio, que corresponde naturalmente al centro, considerado como la séptima región del espacio. Hay ahí una suerte de cronología simbólica, que evidentemente no debe tomarse al pie de la letra, como tampoco las que se encuentran en otras tradiciones; Josefo[3] destaca que seis mil años forman diez «grandes años», siendo el «gran año» de seis siglos (éste es el *Naros* de los caldeos); pero, en otras partes, lo que se designa por esta misma expresión es un periodo mucho más largo, diez o doce mil años entre los griegos y los persas. Por lo demás, eso no importa aquí, donde no se trata de ningún modo de calcular la duración real de nuestro mundo, lo que exigiría un estudio profundo de la teoría hindú de los *Manvantaras*; como no es eso lo que nos proponemos al presente, basta tomar estas divisiones con su valor simbólico. Así pues, solo diremos que puede tratarse de seis fases indefinidas, y, por consiguiente, de una duración indeterminada, más una séptima que corresponde al acabamiento de todas las cosas y a su restablecimiento en el estado primero[4].

Volvamos a la doctrina cosmogónica de la *Qabbalah*, tal como se expone en el *Sepher Ietsirah*: «Se trata —dice M. Vulliaud— del desarrollo a partir del Pensamiento hasta la modificación del

---

[1] *Siphra di-Tseniutha*: *Zohar*, II, 176 b.

[2] Recordaremos aquí la palabra bíblica: «Mil años son como un día a la mirada del Señor».

[3] *Antigüedades judaicas*, I, 4.

[4] Este último milenario es sin duda asimilable al «Reino de mil años» del que se habla en el *Apocalipsis*.

Sonido (La Voz), desde lo impenetrable a lo comprehensible. Se observará que estamos en presencia de una exposición simbólica del misterio que tiene por objeto la génesis universal y que se liga al misterio de la unidad. En otros pasajes, es el del "punto" que se desarrolla por líneas en todos los sentidos[1], y que no deviene comprehensible más que por el "Palacio interior". Es el del inaprehensible éter (*Avir*), donde se produce la concentración, de donde emana la luz (*Aor*)»[2]. El punto es efectivamente el símbolo de la unidad; él es el principio de la extensión, que no existe más que por su irradiación (puesto que el «vacío» anterior no es más que pura virtualidad), pero no deviene comprehensible más que situándose en esta extensión, de la que es entonces el centro, así como lo explicaremos más completamente en lo que sigue. La emanación de la luz, que da su realidad a la extensión, «haciendo del vacío algo y de lo que no era lo que es», es una expansión que sucede a la concentración; son éstas las dos fases de aspiración y de expiración de las que se trata tan frecuentemente en la tradición hindú, y de las que la segunda corresponde a la producción del mundo manifestado; y hay lugar a observar la analogía que existe también, a este respecto, con el movimiento del corazón y la circulación de la sangre en el ser vivo. Pero prosigamos: «La luz (*Aor*) brotó del misterio del éter (*Avir*). El punto oculto fue manifestado, es decir, la letra *iod*»[3]. Esta letra representa jeroglíficamente el Principio, y se dice que de ella se forman todas las demás letras del alfabeto hebraico, formación que, según el *Sepher Ietsirah*, simboliza la formación misma del mundo manifestado[4]. Se dice también que el punto primordial incomprehensible, que es el Uno no manifestado, forma tres que

[1] Estas líneas se representan como los «cabellos de *Shiva*» en la tradición hindú.

[2] *La Kabbala judía*, tomo I, p. 217.

[3] *Ibid.*, tomo I, p. 217.

[4] La «formación» (*Ietsirah*) debe entenderse propiamente como la producción de la manifestación en el estado sutil; la manifestación en el estado grosero es llamada *Asiah*, mientras que, por otra parte, *Beriah* es la manifestación informal. Ya hemos señalado en otra parte esta exacta correspondencia de los mundos considerados por la *Qabbalah* con el *Tribhuvana* de la doctrina hindú (*El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, capítulo V).

representan el Comienzo, el Medio y el Fin[1], y que estos tres puntos reunidos constituyen la letra *iod*, que es así el Uno manifestado (o más exactamente afirmado en tanto que principio de la manifestación universal), o, para hablar el lenguaje teológico, Dios haciéndose «Centro del Mundo» por su Verbo. «Cuando este *iod* ha sido producido, dice el *Sepher Ietsirah*, lo que quedó de este misterio o del *Avir* (el éter) oculto fue *Aor* (la luz)»; y en efecto, si se quita el *iod* de la palabra *Avir*, queda *Aor*.

Sobre este punto, M. Vulliaud cita el comentario de Moisés de León: «Después de haber recordado que el Santo, bendito sea, incognoscible, no puede ser aprehendido sino según sus atributos (*middoth*) por los que Él ha creado los mundos[2], comenzamos por la exégesis de la primera palabra de la *Thorah*: *Bereshit*[3]. Antiguos autores nos han enseñado relativamente a este misterio, que él está oculto en el grado supremo, el éter puro e impalpable. Este grado es la suma total de todos los espejos posteriores (es decir, exteriores en relación a este grado mismo)[4]. Proceden de él por el misterio del punto que es él mismo un grado oculto y que emana

[1] Bajo este aspecto, estos tres puntos pueden asimilarse a los tres elementos del monosílabo Sagrado *Aum* (*Om*) en el simbolismo hindú, y también en el antiguo simbolismo Cristiano (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, capítulo XVI y *El Rey del Mundo*, capítulo IV).

[2] Se encuentra aquí el equivalente de la distinción que hace la doctrina hindú entre *Brahma* «no cualificado» (*nirguna*) y *Brahma* «cualificado» (*saguna*), es decir, entre el «Supremo» y el «No Supremo», no siendo este último otro que *Ishwara* (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, I y X). — *Middah* significa literalmente «medida» (cf. el sánscrito *mâtrâ*).

[3] Se sabe que ésta es la palabra por la que comienza el *Génesis*: «*in Principio*».

[4] Se ve que este grado es la misma cosa que el «grado universal» del esoterismo islámico, en el que se totalizan sintéticamente todos los demás grados, es decir, todos los estados de la Existencia. La misma doctrina hace uso también de la comparación del espejo y de otros similares: es así como, según una expresión que hemos ya citado en otra parte (*El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, X), la Unidad, considerada en tanto que contiene en sí misma todos los aspectos de la Divinidad (*Asrâr rabbâniyah* o «misterios dominicales»), es decir, todos los atributos divinos, expresados por los nombres *çifâtiyah* (ver *El Rey del Mundo*, cap. III), «es del Absoluto (el «Santo» inaprehensible fuera de Sus atributos) la superficie reverberante de innumerables facetas que magnifica a toda criatura que se mira en ella directamente»; y apenas hay necesidad de destacar que aquí se trata precisamente de estos *Asrâr rabbâniyah*.

del misterio del éter puro y misterioso[1]. El primer grado, absolutamente oculto (es decir, no-manifestado), no puede ser aprehendido[2]. Del mismo modo, el misterio del punto supremo, aunque esté profundamente oculto[3], puede ser aprehendido en el misterio del Palacio interior. El misterio de la Corona Suprema (*kether*, el primero de los diez *Sephiroth*) corresponde al del puro e inaprehensible éter (*Avir*). Él es la causa de todas las causas y el origen de todos los orígenes. Es en este misterio, origen invisible de todas las cosas, donde el "punto" oculto de quien todo procede toma nacimiento. Por eso es por lo que se dice en el *Sepher Ietsirah*: "Antes del Uno, ¿qué puedes tú contar?". Es decir: antes de ese punto, ¿qué puedes tu contar o comprender?[4] Antes de ese punto, no hay nada, excepto *Ain*, es decir, el misterio del éter puro e inaprehensible, llamado así (por una simple negación) a causa de su incomprehensibilidad[5]. El comienzo comprehensible de la existencia se encuentra en el misterio del "punto" supremo[6]. Y porque este "punto" es el "comienzo" de todas las cosas, es llamado "Pensamiento" (*Mahasheba*)[7]. El misterio del Pensamiento creador corresponde al "punto" oculto. Es en el Palacio interior

[1] El grado representado por el punto, que corresponde a la Unidad, es el del Ser Puro (*Ishwara* en la doctrina hindú).

[2] A propósito de esto, uno podrá remitirse a lo que enseña la doctrina hindú sobre el tema de lo que está más allá del Ser, es decir, del estado incondicionado de *Âtmâ* (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, XV, donde hemos indicado las enseñanzas concordantes de las demás tradiciones).

[3] El Ser es todavía no manifestado, pero es el Principio de toda manifestación.

[4] La unidad es, en efecto, el primero de todos los números; antes de ella, no hay pues nada que pueda ser contado; y la numeración se toma aquí como símbolo del conocimiento en modo distintivo.

[5] Es el Cero metafísico, o el «No Ser» de la tradición extremo oriental, simbolizado por el «vacío» (cf. *Tao-Te-king*, XI); ya hemos explicado en otra parte por qué las expresiones de forma negativa son las únicas que pueden aplicarse todavía al más allá del Ser (*El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XV).

[6] Es decir, en el Ser, que es el principio de la Existencia, la cual es la misma cosa que la manifestación universal, del mismo modo en que la unidad es el principio y el comienzo de todos los números.

[7] Porque todas las cosas deben ser concebidas por el pensamiento antes de ser realizadas exteriormente: esto debe entenderse analógicamente por una transferencia del orden humano al orden cósmico.

donde el misterio unido al "punto" oculto puede ser comprendido, ya que el puro e inaprehensible éter permanece siempre misterioso. El "punto" es el éter hecho palpable (por la "concentración" que es el punto de partida de toda diferenciación) en el misterio del Palacio interior o Santo de los Santos[1]. Todo, sin excepción, ha sido concebido primero en el Pensamiento[2]. Y si alguno dijera: "¡Mira!, hay novedad en el mundo", impónle silencio, ya que eso fue anteriormente concebido en el Pensamiento[3]. Del "punto" oculto emana el Santo Palacio interior (por las líneas salidas de ese punto según las seis direcciones del espacio). Es el Santo de los Santos, el quincuagésimo año (alusión al *Jubileo* que representa el retorno al estado primordial)[4], que se llama igualmente la Voz que emana del Pensamiento[5]. Todos los seres y todas las cosas emanan entonces por la fuerza del "punto" de arriba. He aquí lo que es relativo a los misterios de los tres *Sephiroth* supremos»[6]. Hemos querido dar este pasaje entero, a pesar de su longitud, porque, además de su interés propio, tiene, con el tema del presente estudio, una relación mucho más directa de lo que se podría suponer a primera vista.

Este mismo simbolismo de las direcciones del espacio es el que tendremos que aplicar en todo lo que va a seguir, ya sea desde el punto de vista «macrocósmico», como en lo que acaba de decirse, o ya sea desde el punto de vista «microcósmico». Según el lenguaje geométrico, la cruz de tres dimensiones constituye un

---

[1] El «Santo de los Santos» estaba representado por la parte más interior del Templo de Jerusalem, que era el Tabernáculo (*mishkan*) donde se manifestaba la *Shekinah*, es decir, la «presencia divina».

[2] Es el Verbo en tanto que Intelecto divino, que es, según una expresión empleada por la teología cristiana, el «lugar de los posibles».

[3] Es la «permanente actualidad» de todas las cosas en el «eterno presente».

[4] Ver *El Rey del Mundo*, cap. III; se destacará que 50 = 7 al cuadrado + 1. La palabra *kol*, «todo», en hebreo y en árabe, tiene por valor numérico 50. Cf. también las «cincuenta puertas de la Inteligencia».

[5] Es también el Verbo, pero en tanto que Palabra divina; primero es Pensamiento en el interior (es decir, en Sí mismo), y después Palabra en el exterior (es decir, en relación a la Existencia universal), puesto que la Palabra es la manifestación del Pensamiento; y la primera Palabra proferida es el *Iehi Aor* (*Fiat Lux*) del *Génesis*.

[6] Citado en *La Kabbala judía*, tomo I, pp. 405-406.

«sistema de coordenadas» al que puede referirse el espacio todo entero; y el espacio simbolizará aquí el conjunto de todas las posibilidades, ya sea de un ser particular, ya sea de la Existencia universal. Este sistema está formado de tres ejes, uno vertical y los otros dos horizontales, que son tres diámetros rectangulares de una esfera indefinida, y que, independientemente de toda consideración astronómica, pueden considerarse como orientados hacia los seis puntos cardinales: en el texto de Clemente de Alejandría que hemos citado, lo alto y lo bajo corresponden respectivamente al Zenit y al Nadir, la derecha y la izquierda al Sur y al Norte, la delantera y la trasera al Este y al Oeste; esto podría justificarse por las indicaciones concordantes que se encuentran en casi todas las tradiciones. Puede decirse también que el eje vertical es el eje polar, es decir, la línea fija que une los dos polos y alrededor de la cual todas las cosas cumplen su rotación; es pues el eje principal, mientras que los otros dos ejes horizontales no son más que secundarios y relativos. De estos dos ejes horizontales, uno, el eje Norte-Sur, puede llamarse también el eje solsticial, y el otro, el eje Este-Oeste, puede llamarse el eje equinoccial, lo que nos lleva al punto de vista astronómico, en virtud de una cierta correspondencia de los puntos cardinales con las fases del ciclo anual, correspondencia cuya exposición completa nos llevaría demasiado lejos y que no importa por lo demás aquí, aunque encontrará sin duda mejor su lugar en otro estudio[1].

[1] A título de concordancia, se puede observar también la alusión que hace San Pablo al simbolismo de las direcciones o de las dimensiones del espacio, cuando habla de «la anchura, la largura, la altura y la profundidad del amor de Jesucristo» (*Epístola a los Efesios*, III, 18). Aquí, no hay más que cuatro términos enunciados distintamente en lugar de seis: los dos primeros corresponden respectivamente a los dos ejes horizontales, tomando cada uno de éstos en su totalidad; los dos últimos corresponden a las dos mitades superior e inferior del eje vertical. La razón de esta distinción, en lo que concierne a las dos mitades de este eje vertical, es que éstas se refieren a dos *gunas* diferentes, e incluso opuestos en un cierto sentido; por el contrario, los dos ejes horizontales se refieren enteros a un solo *guna*, así como veremos en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO V

TEORÍA HINDÚ DE LOS TRES GUNAS

Antes de ir más lejos, a propósito de lo que acaba de decirse, debemos recordar las indicaciones que ya hemos dado sobre la teoría hindú de los tres *gunas*[1]; nuestra intención no es tratar completamente esta teoría con todas sus aplicaciones, sino presentar únicamente una apercepción de ella en lo que se refiere a nuestro tema. Estos tres *gunas* son cualidades o atribuciones esenciales, constitutivas y primordiales de los seres considerados en sus diferentes estados de manifestación[2]; no son pues estados, sino condiciones generales a las que los seres están sometidos, por las que están ligados de algún modo[3], y de las que participan según proporciones indefinidamente variadas, en virtud de las cuales se reparten jerárquicamente en el conjunto de los «tres mundos» (*Tribhuvana*), es decir, de todos los grados de la Existencia universal.

Los tres *gunas* son: *sattva*, la conformidad a la esencia pura del Ser (*Sat*), que es idéntica a la luz del Conocimiento (*Jnâna*), simbolizado por la luminosidad de las esferas celestes que representan los estados superiores del ser; *rajas*, la impulsión, que

[1] Ver *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, pág. 244, ed. francesa, y *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. IV.

[2] Los tres *gunas* son en efecto inherentes a *Prakriti* misma, que es la «raíz» (*mûla*) de la manifestación universal; por lo demás, están en perfecto equilibrio en su indiferenciación primordial, y toda manifestación representa una ruptura de ese equilibrio.

[3] En su acepción ordinaria y literal, la palabra *guna* significa «cuerda»; del mismo modo, los términos *bandha* y *pâsha*, que significan propiamente «lazo», se aplican a todas las condiciones particulares y limitativas de existencia (*upâdhis*) que definen más especialmente tal o cual estado o modo de la manifestación. Es menester decir, no obstante, que la denominación *guna* se aplica más particularmente a la cuerda de un arco; así pues, bajo un cierto aspecto al menos, expresaría la idea de «tensión» a grados diversos, de donde, por analogía, la de «cualificación»; pero quizás es menos la idea de «tensión» que la de «tendencia» lo que es menester ver aquí, idea que le está emparentada como las palabras mismas lo indican, y que es la que responde más exactamente a la definición de los tres *gunas*.

provoca la expansión del ser en un estado determinado, es decir, el desarrollo de aquellas de sus posibilidades que se sitúan en un cierto nivel de la Existencia; finalmente, *tamas*, la obscuridad, asimilada a la ignorancia (*avidyâ*), raíz tenebrosa del ser considerado en sus estados inferiores. Esto es verdadero para todos los estados manifestados del ser, cualesquiera que sean, pero, naturalmente, también pueden considerarse más particularmente estas cualidades o estas tendencias en relación al estado humano: *sattva*, tendencia ascendente, se refiere siempre a los estados superiores, relativamente al estado particular tomado como base o como punto de partida de esta repartición jerárquica, y *tamas*, tendencia descendente a los estados inferiores en relación a este mismo estado; en cuanto a *rajas*, se refiere a éste último, considerado como ocupando una situación intermediaria entre los estados superiores y los estados inferiores, y, por consiguiente, como definido por una tendencia que no es ni ascendente ni descendente, sino horizontal; y, en el caso presente, ese estado es el «mundo del hombre» (*mânava-loka*), es decir, el dominio o el grado ocupado en la Existencia universal por el estado individual humano. Ahora puede verse sin esfuerzo la relación de todo esto con el simbolismo de la cruz, ya sea que este simbolismo se considere desde el punto de vista puramente metafísico o desde el punto de vista cosmológico, y ya sea que su aplicación se haga en el orden «macrocósmico» o en el orden «microcósmico». En todo caso, podemos decir que *rajas* corresponde a toda la línea horizontal, o mejor, si consideramos la cruz de tres dimensiones, al conjunto de las dos líneas que definen el plano horizontal; *tamas* corresponde a la parte inferior de la línea vertical, es decir, a la que está situada por debajo de este plano horizontal, y *sattva* corresponde a la parte superior de esta misma línea vertical, es decir, a la que está situada pro encima del plano en cuestión, el cual divide así en dos hemisferios superior e inferior, la esfera indefinida de la cual hemos hablado más atrás.

En un texto del *Vêda*, los tres *gunas* se representan como convirtiéndose uno en otro, procediendo según un orden

ascendente: «Todo era *tamas* (en el origen de la manifestación considerada como saliendo de la indiferenciación primordial de *Prakriti*). Él (es decir, el Supremo *Brahma*) mandó un cambio, y *tamas* tomó el tinte (es decir, la naturaleza)[1] de *rajas* (intermediario entre la obscuridad y la luminosidad); y *rajas*, habiendo recibido un nuevo mandato, revistió la naturaleza de *sattva*». Si consideramos la cruz de tres dimensiones como trazada a partir del centro de una esfera, así como acabamos de hacerlo y como tendremos que hacerlo frecuentemente todavía en lo que sigue, la conversión de *tamas* en *rajas* puede representarse como describiendo la mitad inferior de esta esfera, desde un polo al ecuador, y la de *rajas* en *sattva* como describiendo la mitad superior de la misma esfera, desde el ecuador al otro polo. El plano del ecuador, supuesto horizontal, representa entonces, como hemos dicho, el dominio de expansión de *rajas*, mientras que *tamas* y *sattva* tienden respectivamente hacia los dos polos, extremidades del eje vertical[2]. En fin, el punto desde donde se ordena la conversión de *tamas* en *rajas*, y después la conversión de *rajas* en *sattva*, es el centro mismo de la esfera, así como uno puede darse cuenta de ello rápidamente remitiéndose a las consideraciones expuestas en el capítulo precedente[3]; por lo

[1] La palabra *varna*, que significa propiamente «color», y por generalización «cualidad», se emplea analógicamente para designar la naturaleza o la esencia de un principio o de un ser; de ahí deriva también su uso en el sentido de «casta», porque la institución de las castas, considerada en su razón profunda, traduce esencialmente la diversidad de las naturalezas propias a los diferentes individuos humanos (ver *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, 3ª parte, capítulo VI). Por lo demás, en lo que concierne a los tres *gunas*, se les representa efectivamente por colores simbólicos: *tamas* por el negro, *rajas* por el rojo y *sattva* por el blanco (*Chândogya Upanishad*, 6º Prapâthaka, 3º Khanda, shruti 1; cf. *Autoridad espiritual y poder temporal*, pág. 53, ed. francesa).

[2] Este simbolismo nos parece aclarar y justificar suficientemente la imagen de la «cuerda de arco» que, como ya lo hemos dicho, se encuentra implícita en la significación del término *guna*.

[3] Es a este papel del Principio, en el mundo y en cada ser, al que se refiere la expresión de «ordenador interno» (*antar-yâmî*): él dirige todas las cosas desde el interior, residiendo él mismo en el punto más interior de todos, que es el centro (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, capítulo XIV).

demás, en lo que seguirá, tendremos la ocasión de explicarlo más completamente todavía[1].

Esto es igualmente aplicable, ya sea al conjunto de grados de la Existencia universal, ya sea al de los estados de un ser cualquiera; hay siempre una perfecta correspondencia entre estos dos casos, puesto que cada estado de un ser, con toda la extensión de la que es susceptible (y que es indefinida), se desarrolla en un grado determinado de la Existencia. Además, se pueden hacer de esto algunas aplicaciones más particulares, concretamente, en el orden cosmológico, a la esfera de los elementos; pero, como la teoría de los elementos no entra en nuestro presente tema, es preferible reservar todo lo que la concierne para otro estudio, en el que nos proponemos tratar las condiciones de la existencia corporal.

[1] Sobre este mismo texto considerado como dando un esquema de la organización de los «tres mundos», en correspondencia con los tres *gunas*, ver *El Esoterismo de Dante*, capítulo VI.

CAPÍTULO VI

LA UNIÓN DE LOS COMPLEMENTARIOS

Debemos considerar ahora, al menos sumariamente, otro aspecto del simbolismo de la cruz, que es quizás el que se conoce más generalmente, aunque, a primera vista al menos, no parece presentar una relación muy directa con todo lo que hemos visto hasta aquí: queremos hablar de la cruz considerada como símbolo de la unión de los complementarios. A este respecto, podemos contentarnos con considerar la cruz, como se hace lo más frecuentemente, bajo su forma de dos dimensiones; por lo demás, para volver de ahí a la forma de tres dimensiones, basta destacar que la recta horizontal única puede tomarse como la proyección del plano horizontal todo entero sobre el plano supuesto vertical en el que se traza la figura. Dicho esto, se considera la línea vertical como representando el principio activo, y la línea horizontal el principio pasivo; estos dos principios se designan también respectivamente, por analogía con el orden humano, como masculino y femenino; si se les toma en su sentido más extenso, es decir, en relación a todo el conjunto de la manifestación universal, son aquellos a los que la doctrina hindú da los nombres de *Purusha* y de *Prakriti*[1]. No se trata de retomar o de desarrollar aquí las consideraciones a las que pueden dar lugar las relaciones de estos dos principios, sino solo de mostrar que, a pesar de las apariencias, existe un cierto lazo entre esta significación de la cruz y la que hemos llamado su significación metafísica.

Diremos seguidamente, sin perjuicio de volver más adelante sobre ello de una manera más explícita, que este lazo resulta de la relación que existe, en el simbolismo metafísico de la cruz, entre el eje vertical y el plano horizontal. Debe entenderse bien que unos términos como los de activo y de pasivo, o sus equivalentes, no

[1] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. IV.

tienen sentido más que uno en relación al otro, ya que el complementarismo es esencialmente una correlación entre dos términos. Dicho esto, es evidente que un complementarismo como el de lo activo y de lo pasivo puede considerarse a grados diversos, de suerte que un mismo término podrá jugar un papel activo o pasivo según aquello en relación a lo que juegue ese papel; pero, en todos los casos, siempre podrá decirse que, en una tal relación, el término activo es, en su orden, el análogo de *Purusha*, y el término pasivo el análogo de *Prakriti*. Ahora bien, veremos después que el eje vertical, que liga todos los estados del ser atravesándolos en sus centros respectivos, es el lugar de manifestación de lo que la tradición extremo oriental llama la «actividad del Cielo», que es precisamente la actividad «no actuante» de *Purusha*, por la que son determinadas en *Prakriti* las producciones que corresponden a todas las posibilidades de manifestación. En cuanto al plano horizontal, veremos que constituye un «plano de reflexión», representado simbólicamente como la «superficie de las aguas», y se sabe que las «Aguas» son, en todas las tradiciones, un símbolo de *Prakriti* o de la «pasividad universal»[1]; a decir verdad, como este plano representa un cierto grado de la Existencia (y se podría considerar del mismo modo uno cualquiera de los planos horizontales que corresponden a la multitud indefinida de los estados de manifestación), no se identifica a *Prakriti* misma, sino solo a algo ya determinado por un cierto conjunto de condiciones especiales de existencia (las que definen un mundo), y que juega el papel de *Prakriti*, en un sentido relativo, en un cierto nivel dentro del conjunto de la manifestación universal.

Debemos precisar también otro punto, que se refiere directamente a la consideración del «Hombre Universal»: hemos hablado más atrás de éste como constituido por el conjunto «Adam-Eva», y hemos dicho en otra parte que la pareja *Purusha-Prakriti*, ya sea en relación a toda la manifestación, ya sea más particularmente en relación a un estado de ser determinado,

[1] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, capítulo V.

puede considerarse como equivalente al «Hombre Universal»[1]. Por consiguiente, desde este punto de vista, la unión de los complementarios deberá considerarse como constituyendo el «Andrógino» primordial del que hablan todas las tradiciones; sin extendernos más sobre esta cuestión, podemos decir que lo que es menester entender aquí, es que, en la totalización del ser, los complementarios deben encontrarse efectivamente en un equilibrio perfecto, sin ningún predominio de uno sobre el otro. Por otra parte, hay que destacar que a este «Andrógino» se le atribuye en general la forma esférica[2], que es la menos diferenciada de todas, puesto que se extiende igualmente en todas las direcciones, y que los pitagóricos consideraban como la forma más perfecta y como la figura de la totalidad universal[3]. Para dar así la idea de la totalidad, así como ya lo hemos dicho, la esfera debe ser indefinida, como lo son los ejes que forman la cruz, y que son tres diámetros rectangulares de esta esfera; en otros términos, debido a que la esfera, está constituida por la irradiación misma de su centro, no se cierra jamás, puesto que esta irradiación es indefinida y llena el espacio entero por una serie de ondas concéntricas, cada una de las cuales reproduce las dos fases de concentración y de expansión de la vibración inicial[4]. Estas dos

[1] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, capítulo IV.

[2] A este respecto, se conoce el discurso que Platón, en el *Banquete*, pone en boca de Aristófanes, y cuyo valor simbólico, no obstante evidente, la mayoría de los comentadores modernos desconocen casi por completo. Se encuentra algo completamente similar en un cierto aspecto del simbolismo del *yin-yang* extremo oriental, que vamos a tratar más adelante.

[3] Entre todas las líneas de igual longitud, la circunferencia es la que envuelve la superficie máxima; del mismo modo, entre los cuerpos de igual superficie, la esfera es el que contiene el volumen máximo; desde el punto de vista puramente matemático, esa es la razón por la que estas figuras se consideraban como las más perfectas. Leibnitz se ha inspirado en esta idea en su concepción del «mejor de los mundos», que define, entre la multitud indefinida de todos los mundos posibles, como el que encierra más ser o realidad positiva; pero, como ya lo hemos indicado, la aplicación que hace así de esta idea está desprovista de todo alcance metafísico verdadero.

[4] Esta forma esférica luminosa, indefinida y no cerrada, con sus alternativas de concentración y de expansión (sucesivas desde el punto de vista de la manifestación, pero en realidad simultáneas en el «eterno presente»), es, en el esoterismo islámico, la forma de la *Rûh muhammadiyah*; es a esta forma total del «Hombre Universal» a la que Dios ordenó a los Ángeles adorar, así como se

fases son por lo demás, ellas mismas, una de las expresiones del complementarismo[1]; si, saliendo de las condiciones especiales que son inherentes a la manifestación (en modo sucesivo), se las considera en simultaneidad, ambas se equilibran una a la otra, de suerte que su reunión equivale en realidad, a la inmutabilidad principial, del mismo modo que la suma de los desequilibrios parciales por los cuales se realiza toda manifestación constituye siempre e invariablemente el equilibrio total.

En fin, una precisión que tiene también su importancia es ésta: hemos dicho hace un momento que los términos de activo y de pasivo, que expresan solo una relación, podían ser aplicados a diferentes grados; de ello resulta que, si consideramos la cruz de tres dimensiones, en la que el eje vertical y el plano horizontal están en esta relación de activo y de pasivo, se podrá considerar también, además, la misma relación entre los dos ejes horizontales, o entre lo que representen respectivamente. En este caso, para conservar la correspondencia simbólica establecida en primer lugar, aunque estos ejes sean ambos horizontales en realidad, se podrá decir que uno de ellos, el que juega el papel activo, es relativamente vertical en relación al otro. Por ejemplo, si consideramos a estos dos ejes como respectivamente el eje solsticial y el eje equinoccial, así como lo hemos dicho más atrás, conformemente al simbolismo del ciclo anual, podremos decir que el eje solsticial es relativamente vertical en relación al eje equinoccial, de tal suerte que, en el plano horizontal, desempeña analógicamente el papel de eje polar (eje Norte-Sur), y el eje equinoccial desempeña entonces el papel de eje ecuatorial (eje Este-Oeste)[2]. Así pues, en su plano, la cruz horizontal reproduce

ha dicho más atrás; y la percepción de esta misma forma está implícita en uno de los grados de la iniciación islámica.

[1] Hemos indicado más atrás que esto, en la tradición hindú está expresado por el simbolismo de la palabra *Hamsa*. Se encuentra también en algunos textos tántricos, puesto que la palabra *aha* simboliza la unión de *Shiva* y *Shakti*, representados respectivamente por la primera y la última letra del alfabeto sánscrito (del mismo modo que, en la partícula hebraica *eth*, el *aleph* y el *thau* representan la «esencia» y la «sustancia» de un ser).

[2] Esta precisión encuentra concretamente su aplicación en el simbolismo del *swastika*, del que trataremos más adelante.

unas relaciones análogas a las que son expresadas por la cruz vertical; y, para volver aquí al simbolismo metafísico que es el que nos importa esencialmente, podemos decir también que la integración del estado humano, representada por la cruz horizontal, es, en el orden de existencia al que se refiere, como una imagen de la totalización misma del ser, representada por la cruz vertical[1].

[1] A propósito del complementarismo, señalaremos también que, en el simbolismo del alfabeto árabe, las dos primeras letras, *alif* y *be*, se consideran respectivamente como activa o masculina y como pasiva o femenina; siendo la forma de la primera vertical, y siendo la de la segunda horizontal, su reunión forma la cruz. Por otra parte, puesto que los valores numéricos de estas letras son respectivamente 1 y 2, esto concuerda todavía con el simbolismo aritmético pitagórico, según el cual la «monada» es masculina y la «diada» femenina; la misma concordancia se encuentra por lo demás en otras tradiciones, por ejemplo en la tradición extremo oriental, en la que, en las figuras de los *koua* o «trigramas» de Fo-hi, el *yang*, principio masculino, se representa por un trazo lleno, y el *yin*, principio femenino, por un trazo cortado (o mejor interrumpido en su medio); estos símbolos, llamados las «dos determinaciones», evocan respectivamente la idea de la unidad y de la dualidad; no hay que decir que esto, como en el pitagorismo mismo, debe entenderse en un sentido completamente diferente que en el del simple sistema de «numeración» que Leibnitz se había imaginado encontrar ahí (ver *Oriente y Occidente*). De una manera general, según el *Yi-king*, los números impares corresponden al *yang* y los números pares corresponden al *yin*; parece que la idea pitagórica de lo «par» y de lo «impar» se encuentra también en lo que Platón llama lo «mismo» y lo «otro», que corresponden respectivamente a la unidad y a la dualidad, consideradas por lo demás exclusivamente en el mundo manifestado. — En la numeración china, la cruz representa el número 10 (la cifra romana X, no es, ella también, más que la cruz dispuesta de otro modo); se puede ver ahí una alusión a la relación del denario con el cuaternario: 1+2+3+4 = 10, relación que estaba figurada también por la *Tétraktis* pitagórica. En efecto, en la correspondencia de las figuras geométricas con los números, la cruz representa naturalmente el cuaternario; más precisamente, le representa bajo un aspecto dinámico, mientras que el cuadrado le representa bajo su aspecto estático; la relación entre estos dos aspectos está expresada por el problema hermético de la «cuadratura del círculo», o, según el simbolismo geométrico de tres dimensiones, por una relación entre la esfera y el cubo a la cual hemos tenido la ocasión de hacer alusión a propósito de las figuras del «Paraíso terrestre» y de la «Jerusalem celeste» (ver *El Rey del Mundo*, cap. XI). Finalmente, a propósito de esto, observaremos todavía que, en el número 10, las dos cifras 1 y 0 corresponden también respectivamente a lo activo y a lo pasivo, representados, según otro simbolismo, por el centro y la circunferencia, simbolismo que se puede vincular al de la cruz señalando que el centro es la huella del eje vertical

CAPÍTULO VII

LA RESOLUCIÓN DE LAS OPOSICIONES

En el capítulo precedente, hemos hablado de complementarios, no de contrarios; importa no confundir estas dos nociones, como se hace a veces equivocadamente, y no tomar el complementarismo por una oposición. Lo que puede dar lugar a algunas confusiones a este respecto, es que ocurre a veces que las mismas cosas aparecen como contrarias o como complementarias según el punto de vista desde el que se las considere; en este caso, se puede decir siempre que la oposición corresponde al punto de vista más inferior o más superficial, mientras que el complementarismo, en el que esa oposición se encuentra en cierto modo conciliada y ya resuelta, corresponde por eso mismo a un punto de vista más elevado o más profundo, así como lo hemos explicado en otra parte[1]. La unidad principial exige en efecto que no haya oposiciones irreductibles[2]; así pues, si es verdadero que la oposición entre dos términos existe en las apariencias y que posee una realidad relativa en un cierto nivel de existencia, esta oposición debe desaparecer como tal y resolverse armónicamente, por síntesis o integración, al pasar a un nivel superior. Pretender que ello no es así, sería querer introducir el desequilibrio hasta en el orden principial mismo, mientras que, como lo decíamos más atrás, todos los desequilibrios que constituyen los elementos de la manifestación considerados «distintivamente» concurren necesariamente al equilibrio total, que nada puede afectar ni

sobre el plano horizontal, en el que, entonces, debe suponerse situada la circunferencia, que representará la expansión en este mismo plano por una de las ondas concéntricas según las cuales se efectúa; el círculo con el punto central, figura del denario, es al mismo tiempo el símbolo de la perfección cíclica, es decir, de la realización integral de las posibilidades implícitas en un estado de existencia.

[1] Ver *La Crisis del mundo moderno*, pp. 43-44, ed. francesa.

[2] Por consiguiente, todo «dualismo», ya sea de orden teológico como el que se atribuye a los maniqueos, o de orden filosófico como el de Descartes, es una concepción radicalmente falsa.

destruir. El complementarismo mismo, que todavía es dualidad, a un cierto grado, debe desvanecerse ante la Unidad, puesto que sus dos términos se equilibran y se neutralizan en cierto modo y se unen hasta fusionarse indisolublemente en la indiferenciación primordial.

La figura de la cruz puede ayudar a comprender la diferencia que existe entre el complementarismo y la oposición: hemos visto que la vertical y la horizontal podían tomarse como representando dos términos complementarios; pero, evidentemente, no se puede decir que haya oposición entre el sentido vertical y el sentido horizontal. Lo que representa claramente la oposición, en la misma figura, son las direcciones contrarias, a partir del centro, de las dos semirectas que son las dos mitades de un mismo eje, cualquiera que sea este eje; así pues, la oposición puede considerarse igualmente, ya sea en el sentido vertical, ya sea en el sentido horizontal. Se tendrán así, en la cruz vertical de dos dimensiones, dos parejas de términos opuestos formando un cuaternario; será la misma cosa en la cruz horizontal, cada uno de cuyos ejes puede considerarse como relativamente vertical, es decir, como desempeñando el papel de un eje vertical en relación al otro, así como lo hemos explicado en el final del capítulo precedente. Ahora bien, si se reúnen las dos figuras en la de la cruz de tres dimensiones, se tienen tres parejas de términos opuestos, como lo hemos visto precedentemente a propósito de las direcciones del espacio y de los puntos cardinales. Hay que destacar que una de las oposiciones cuaternarias más generalmente conocidas, la de los elementos y de las cualidades sensibles que les corresponden, debe disponerse según la cruz horizontal; en este caso, en efecto, se trata exclusivamente de la constitución del mundo corporal, que se sitúa todo entero en un mismo grado de la Existencia y que no representa incluso más que una porción muy restringida de él. Es la misma cosa cuando se consideran solamente cuatro puntos cardinales, que son entonces los del mundo terrestre, representado simbólicamente por el plano horizontal, mientras que el Zenit y el Nadir, opuestos según el eje

vertical, corresponden a la orientación hacia los mundos respectivamente superiores e inferiores en relación a este mismo mundo terrestre. Hemos visto que es la misma cosa también para la doble oposición de los solsticios y de los equinoccios, y eso también se comprende fácilmente, ya que el eje vertical, que permanece fijo e inmóvil mientras que todas las cosas cumplen su rotación alrededor de él, es evidentemente independiente de las vicisitudes cíclicas, que él rige así en cierto modo por su inmovilidad misma, imagen sensible de la inmutabilidad principial[1]. Si no se considera más que la cruz horizontal, el eje vertical está representado en ella por el punto central mismo, que es donde el eje en cuestión encuentra al plano horizontal; así pues, todo plano horizontal, que simboliza un estado o un grado cualquiera de la existencia, tiene en este punto que puede llamarse su centro (puesto que es el origen del sistema de coordenadas al que todo punto del plano podrá ser referido) esa misma imagen de la inmutabilidad. Si se aplica esto, por ejemplo, a la teoría de los elementos del mundo corporal, el centro corresponde al quinto elemento, es decir, al éter[2], que es en realidad el primero de todos según el orden de producción, aquél de donde todos los demás proceden por diferenciaciones sucesivas, y que reúne en él todas las cualidades opuestas, características de los demás elementos, en un estado de indiferenciación y de equilibrio perfecto, que corresponde en su orden a la no manifestación primordial[3].

El centro de la cruz es pues el punto donde se concilian y se resuelven todas las oposiciones; en este punto se establece la síntesis de todos los términos contrarios, que, ciertamente, no son

[1] Es el «motor inmóvil» de Aristóteles, al cual ya hemos tenido la ocasión de hacer frecuentes alusiones en otras partes.

[2] Es la «quintaesencia» (*quinta essentia*) de los alquimistas, a veces representada, en el centro de la cruz de los elementos, por una figura tal como la estrella de cinco puntas o la flor de cinco pétalos. Se dice también que el éter tiene una «quíntuple naturaleza»; esto debe entenderse del éter considerado en sí mismo y como principio de los otros cuatro elementos.

[3] Es la razón por la que la designación del éter es susceptible de dar lugar a las transposiciones analógicas que hemos señalado más atrás; ella se toma entonces simbólicamente como una designación del estado primordial mismo.

contrarios más que según los puntos de vista exteriores y particulares del conocimiento en modo distintivo. Este punto central corresponde a lo que el esoterismo islámico designa como la «estación divina», que es «la que reúne los contrastes y las antinomias» (*El-maqâmul-ilahî, huwa maqâm ijtimâ ed-diddaîn*)[1]; es lo que la tradición extremo oriental, por su parte, llama el «Invariable Medio» (*Tchoung-young*), que es el lugar del equilibrio perfecto, representado como el centro de la «rueda cósmica»[2], y que es también, al mismo tiempo, el punto donde se refleja la «Actividad del Cielo»[3]. Este centro dirige todas las cosas por su «actividad no actuante» (*wei wou-wei*), que, aunque no manifestada, más bien, porque es no manifestada, es en realidad la plenitud de la actividad, puesto que es la del Principio de donde se derivan todas las actividades particulares; es lo que Lao-tseu expresa en estos términos: «El Principio es siempre no actuante, y sin embargo todo es hecho por él»[4].

Según la doctrina taoísta, el sabio perfecto es el que ha llegado al punto central y que permanece en él en unión indisoluble con el Principio, participando de su inmutabilidad e imitando su «actividad no actuante». «El que ha llegado al máximo del vacío, dice todavía Lao-tseu, ese se fijará sólidamente en el reposo... Volver a su raíz (es decir, al Principio, a la vez origen primero y fin

---

[1] Se alcanza esta «estación», o este grado de realización efectiva del ser, por *El-fanâ*, es decir, por la «extinción» del «yo» en el retorno al «estado primordial»; esta «extinción» no carece de analogía, incluso en cuanto al sentido literal del término que la designa, con el *Nirvâna* de la doctrina hindú. Más allá de *El-fanâ*, hay todavía *Fanâ el-fanâi*, es decir, la «extinción de la extinción», que corresponde del mismo modo al *Parinirvâna* (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XIII). En un cierto sentido, el paso de uno de estos grados al otro se refiere a la identificación del centro de un estado del ser con el del Ser total, según lo que se explicará más adelante.

[2] Ver *El Rey del Mundo*, capítulos I y IV, y *El esoterismo de Dante*, pág. 62, ed. francesa.

[3] El confucionismo desarrolla la aplicación del «Invariable Medio» en el orden social, mientras que su significación puramente metafísica viene dada por el taoísmo.

[4] *Tao-te-king*, XXXVII.

último de todos los seres)[1], es entrar en el estado de reposo»[2]. El «vacío» de que se trata aquí, es el desapego completo al respecto de todas las cosas manifestadas, transitorias y contingentes[3], desapego por el que el ser escapa a las vicisitudes de la «corriente de las formas», a la alternancia de los estados de «vida» y de «muerte», de «condensación» y de «disipación»[4], pasando de la circunferencia de la «rueda cósmica» a su centro, que es designado, él mismo, como «el Vacío (lo no manifestado) que une los rayos y hace de ellos una rueda»[5]. «La paz en el vacío, dice Lie-Tseu, es un estado indefinible; no se toma ni se da; uno llega a establecerse en ella»[6]. Esta «paz en el vacío», es la «Gran Paz» del esoterismo islámico[7], llamada en árabe *Es-Sakînah*, designación que la identifica a la *Shekinah* hebraica, es decir, a la «presencia divina» en el centro del ser, representado simbólicamente como el corazón en todas las tradiciones[8]; y esta «presencia divina» está

[1] La palabra *Tao*, literalmente «Vía», que designa el Principio, se representa por un carácter ideográfico que reúne los signos de la cabeza y de los pies, lo que equivale al símbolo del *alfa* y del *ômega* en las tradiciones occidentales.

[2] *Tao-te-king*, XVI.

[3] Este desapego es idéntico a *El-fanâ*; uno podría remitirse también a lo que enseña la *Bhagavad-Gîtâ* sobre la indiferencia al respecto de los frutos de la acción, indiferencia por la que el ser escapa al encadenamiento indefinido de las consecuencias de esta acción: es la «acción sin deseo» (*nishkâma karma*), mientras que la «acción con deseo» (*sakâma karma*) es la acción cumplida en vista de sus frutos.

[4] Aristóteles, en un sentido semejante, dice «generación» y «corrupción».

[5] *Tao-te-king*, XI. — La forma más simple de la rueda es el círculo dividido en cuatro partes iguales por la cruz; además de esta rueda de cuatro radios, las formas más extendidas en el simbolismo de todos los pueblos son las ruedas de seis y ocho radios; naturalmente, cada uno de estos números añade a la significación general de la rueda un matiz particular. La figura octogonal de los ocho *koua* o «trigramas» de Fo-Hi, que es uno de los símbolos fundamentales de la tradición extremo oriental, equivale bajo algunos aspectos a la rueda de ocho radios, así como al loto de ocho pétalos. En las antiguas tradiciones de la América central, el símbolo del mundo se da siempre por el círculo en el que hay inscrita una cruz.

[6] *Lie-tseu*, capítulo I. — Citamos los textos de Lie-tseu y de Tchoang-Tseu según la traducción de R.P. Léon Wieger.

[7] Es también la *Pax profunda* de la tradición rosicruciana.

[8] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, XIII, y *El Rey del Mundo*, III. — Se dice que *Allah* «hace descender la Paz a los corazones de los fieles» (*Huwa elladhî anzala es-Sakînata fî qulûbil-mûminîn*); y la *Qabbalah* hebraica enseña exactamente la misma cosa: «La *Shekinah* lleva este nombre, dice el hebraísta

implicada en efecto por la unión con el Principio, que no puede operarse efectivamente más que en el centro mismo del ser. «Al que permanece en lo no manifestado, todos los seres se manifiestan... Unido al Principio, por él está en armonía con todos los seres. Unido al Principio, conoce todo por las razones generales superiores, y ya no usa, por consiguiente, de sus diversos sentidos, para conocer en particular y en detalle. La verdadera razón de las cosas es invisible, inaprehensible, indefinible, indeterminable. Sólo, el espíritu restablecido en el estado de simplicidad perfecta puede alcanzarla en la contemplación profunda»[1].

Louis Capel, porque habita (*shakan*) en el corazón de los fieles, habitación que fue simbolizada por el Tabernáculo (*mishkan*) donde Dios es reputado residir». (*Critica sacra*, p. 311, edición de Amsterdam, 1689; citado por M. P. Vulliaud, *La Kabbala judía*, tomo I, p. 493). Apenas hay necesidad de hacer destacar que el «descenso» de la «Paz» al corazón se efectúa según el eje vertical: es la manifestación de la «Actividad del Cielo». — Ver también, por otra parte, la enseñanza de la doctrina hindú sobre la morada de Brahma simbolizada por el éter, en el corazón, es decir, en el centro vital del ser humano (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. III).

[1] *Lie-tseu*, cap. IV. — Se ve aquí toda la diferencia que separa al conocimiento transcendente del sabio del saber ordinario o «profano»; las alusiones a la «simplicidad», expresión de la unificación de todas las potencias del ser, y considerada como característica del «estado primordial», son frecuentes en el taoísmo. Del mismo modo, en la doctrina hindú, el estado de «infancia» (*bâlya*), entendido en el sentido espiritual, es considerado como una condición preliminar para la adquisición del conocimiento por excelencia (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, capítulo XXIII). — Se pueden recordar a este propósito las palabras similares que se encuentran en el Evangelio: «Quienquiera que no reciba el Reino de Dios como un niño, no entrará en él» (*San Lucas*, XVIII, 17); «Mientras que les has ocultado estas cosas a los sabios y a los prudentes, se las has revelado a los simples y a los pequeños» (*San Mateo*, XI, 25; *San Lucas* X, 21). El punto central, por el que se establece la comunicación con los estados superiores o «celestes», es la «puerta estrecha» del simbolismo evangélico; los «ricos» que no pueden pasar por ella, son los seres apegados a la multiplicidad, y que, por consiguiente, son incapaces de elevarse del conocimiento distintivo al conocimiento unificado. «La pobreza espiritual», que es el desapego al respecto de la manifestación, aparece aquí como otro símbolo equivalente al de la «infancia»: «Bienaventurados los pobres de espíritu, ya que el Reino de los Cielos les pertenece» (*San Mateo*, V, 2). Esta «pobreza» (en árabe *El-faqru*) desempeña igualmente un papel muy importante en el esoterismo islámico; además de lo que acabamos de decir, implica también la dependencia completa del ser, en todo lo que él es, frente al Principio, «fuera del cual no hay nada, absolutamente nada que exista» (Mohyiddin ibn Arabi, *Risâlatul-Ahadiyah*).

Colocado en el centro de la «rueda cósmica», el sabio perfecto la mueve invisiblemente[1], por su sola presencia, sin participar en su movimiento, y sin tener que preocuparse de ejercer una acción cualquiera: «Lo ideal, es la indiferencia (el desapego) del hombre transcendente, que deja girar la rueda cósmica»[2]. Este desapego absoluto le hace señor de todas las cosas, porque, habiendo rebasado todas las oposiciones que son inherentes a la multiplicidad, ya no puede ser afectado por nada: «Él ha alcanzado la impasibilidad perfecta; la vida y la muerte le son igualmente indiferentes, el hundimiento del universo (manifestado) no le causaría ninguna emoción[3]. A fuerza de escrutar, ha llegado a la verdad inmutable, al conocimiento del Principio universal único. Deja evolucionar a todos los seres según sus destinos, y él mismo está en el centro inmóvil de todos los destinos[4]... El signo exterior de este estado interior, es la imperturbabilidad; no la del valiente que se abalanza solo, por el amor de la gloria, sobre un ejército dispuesto en línea de batalla; sino la del espíritu que, superior al cielo, a la tierra, y a todos los seres[5], habita en un cuerpo en el que no está[6], no hace ningún caso de las imágenes que sus sentidos le proporcionan y conoce todo por conocimiento global en su unidad inmóvil[7]. Este espíritu, absolutamente independiente, es señor de

[1] Es la misma idea que se expresa también por otra parte, en la tradición hindú, por el término *Chakravartî*, literalmente «el que hace girar la rueda» (ver *El Rey del Mundo*, II, y *El Esoterismo de Dante*, pág, 55, ed. francesa).

[2] *Tchoang-tseu*, cap. 1º. — Cf. *El Rey del Mundo*, cap. IX.

[3] A pesar de la aparente similitud de algunas expresiones, esta «impasibilidad» es muy diferente de la de los estoicos, que era de orden únicamente «moral», y que, por lo demás, parece no haber sido nunca más que una simple concepción teórica.

[4] Según el comentario tradicional de Tcheng-Tseu sobre el *Yi-king*, «la palabra "destino" designa la verdadera razón de ser de las cosas»; así pues, el «centro de todos los destinos» es el Principio en tanto que todos los seres tienen en él su razón suficiente.

[5] En efecto, el Principio o el «Centro» es antes de toda distinción, comprendida la de «Cielo» (*Tien*) y de la «Tierra» (*Ti*), que representa la primera dualidad, puesto que estos dos términos son los equivalentes respectivos de *Purusha* y de *Prakriti*.

[6] Es el estado del *jîvan-mukta* (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XXIII, 3ª ed.).

[7] Es la condición de *Prâjna* en la doctrina hindú (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XIV).

los hombres; si se placiera convocarlos en masa, en el día fijado todos acudirían; pero no quiere hacerse servir»[1].

En el punto central, todas las distinciones inherentes a los puntos de vista exteriores están rebasadas; todas las oposiciones han desaparecido y se han resuelto en un perfecto equilibrio. «En el estado primordial, estas oposiciones no existían. Todas se derivan de la diversificación de los seres (inherente a la manifestación y contingente como ella), y de sus contactos causados por la rotación universal[2]. Cesarían, si la diversidad y el movimiento cesaran. Cesan de inmediato de afectar al ser que ha reducido su yo distinto y su movimiento particular a casi nada[3]. Este ser ya no entra en conflicto con ningún ser, porque está establecido en el infinito, borrado de lo indefinido[4]. Ha llegado y está en el punto de partida de las transformaciones, punto neutro donde no hay conflictos. Por concentración de su naturaleza, por alimentación de su espíritu vital, por reunión de todas sus potencias, se ha unido al principio de todas las génesis. Al estar su naturaleza entera (totalizada sintéticamente en la unidad principial), al estar su espíritu vital intacto, ningún ser podría dañarle»[5].

---

[1] *Tchoang-tseu*, cap. V. — La independencia del que, liberado de todas las contingencias, ha llegado al conocimiento de la verdad inmutable, se afirma igualmente en el Evangelio: «Conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (*San Juan* VIII, 32); y se podría también, por otra parte, hacer una aproximación entre lo que precede y esta otra palabra evangélica: «Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura» (*San Mateo*, VII, 33; *San Lucas* XII, 31). Es menester acordarse aquí de la relación estrecha que existe entre la idea de justicia y las de equilibrio y de armonía; y hemos indicado también en otra parte la relación que une la justicia y la paz (ver *El Rey del Mundo*, cap. I y VI; *Autoridad espiritual y poder temporal*, cap. VIII).

[2] Es decir, por la rotación de la «rueda cósmica» alrededor de su eje.

[3] Esta reducción del «yo distinto», que finalmente desaparece reabsorbiéndose en un punto único, es la misma cosa que el «vacío» que hemos tratado más atrás; es también *El-fanâ* del esoterismo islámico. Es por lo demás evidente, según el simbolismo de la rueda, que el «movimiento» de un ser es tanto más reducido cuanto más cerca del centro está ese ser.

[4] La primera de estas dos expresiones se refiere a la «personalidad», y la segunda a la «individualidad».

[5] *Tchoang-tseu*, cap. XIX. — La última frase se refiere todavía a las condiciones del «estado primordial»: es lo que la tradición judeocristiana designa como la inmortalidad del hombre antes de la «caída», inmortalidad

Este punto central y primordial es idéntico al «Santo Palacio» de la *Qabbala* hebraica; en sí mismo, no está situado, ya que es absolutamente independiente del espacio, que no es más que el resultado de su expansión o de su desarrollo indefinido en todos los sentidos, y que, por consiguiente, procede enteramente de él: «Transportémonos en espíritu fuera de este mundo de las dimensiones y de las localizaciones, y ya no habrá lugar a querer situar el Principio»[1]. Pero, una vez realizado el espacio, el punto primordial, aunque permanece siempre esencialmente «no localizado» (ya que no podría ser afectado o modificado por eso en nada), se hace el centro de este espacio (es decir, transponiendo este simbolismo, el centro de toda la manifestación universal), así como ya lo hemos indicado; es de él de donde parten las seis direcciones, que oponiéndose dos a dos, representan todos los contrarios, y es también a él a donde vuelven, por el movimiento alternativo de expansión y de concentración que constituye, así como se ha dicho más atrás, las dos fases complementarias de toda manifestación. Es la segunda de estas fases, el movimiento de retorno hacia el origen, la que marca la vía seguida por el sabio para llegar a la unión con el Principio: la «concentración de su naturaleza», la «reunión de todas sus potencias», en el texto que citábamos hace un momento, lo indican tan claramente como es posible; y la «simplicidad», de la que ya se ha tratado, corresponde a la unidad «sin dimensiones» del punto primordial. «El hombre absolutamente simple doblega por su simplicidad a todos los seres... de suerte que nada se opone a él en las seis regiones del espacio, nada le es hostil, el fuego y el agua no le hieren»[2]. En efecto, él está en el centro, de donde las seis direcciones salen por radiación, y a donde vienen, en el movimiento de retorno, a neutralizarse dos a dos, de suerte que, en este punto único, su triple oposición cesa enteramente, y nada de lo que resulta de ella

---

recobrada por aquel que, vuelto al «Centro del Mundo», se alimenta en el «Árbol de la Vida».

[1] *Tchoang-tseu*, cap. XXII.

[2] *Lie-tseu*, cap. II.

o de lo que se localiza en ella puede alcanzar al ser que permanece en la unidad inmutable. Puesto que éste no se opone a nada, nada podría oponerse a él tampoco, ya que la oposición es necesariamente una relación recíproca, que exige dos términos en presencia, y que, por consiguiente, es incompatible con la unidad principial; y la hostilidad, que no es más que una consecución o una manifestación exterior de la oposición, no puede existir al respecto de un ser que está fuera y más allá de toda oposición. El fuego y el agua, que son el tipo de los contrarios en el «mundo elemental», no pueden herirle, ya que, a decir verdad, ya no existen para él en tanto que contrarios, puesto que han entrado, equilibrándose y neutralizándose el uno al otro por la reunión de sus cualidades aparentemente opuestas, pero realmente complementarias[1], en la indiferenciación del éter primordial.

Para el que está en el centro, todo esta unificado, ya que ve todo en la unidad del Principio; todos los puntos de vista particulares (o, si se quiere «particularistas») y analíticos, que no se fundan más que sobre distinciones contingentes, y de los cuales nacen todas las divergencias de las opiniones individuales, han desaparecido para él, reabsorbidos en la síntesis total del conocimiento transcendente, adecuado a la verdad una e inmutable. «Su punto de vista, es un punto desde donde esto y eso, sí y no, aparecen todavía no distinguidos. Este punto es el pivote de la norma; es el centro inmóvil de una circunferencia sobre cuyo contorno ruedan todas las contingencias, las distinciones y las individualidades; desde donde no se ve más que un infinito, que no es ni esto ni eso, ni sí ni no. Ver todo en la unidad primordial todavía no diferenciada, o desde una distancia tal que todo se funde en uno, he ahí la verdadera inteligencia»[2]. El «pivote de la norma», es lo que casi todas las tradiciones denominan el «Polo»[3],

[1] El fuego y el agua, no considerados ya bajo el aspecto de la oposición, sino bajo el del complementarismo, son una de las expresiones de los dos principios activo y pasivo en el dominio de la manifestación corporal o sensible; las consideraciones que se refieren a este punto de vista han sido desarrolladas especialmente por el hermetismo.

[2] *Tchoang-tseu*, cap. II.

[3] Hemos estudiado particularmente este simbolismo en *El Rey del Mundo*. —

es decir, como ya lo hemos explicado, el punto fijo alrededor del cual se cumplen todas las revoluciones del mundo, según la norma o la ley que rige toda manifestación, y que no es ella misma más que la emanación directa del centro, es decir, la expresión de la «Voluntad del Cielo» en el orden cósmico[1].

En la tradición extremo oriental, la «Gran Unidad» (*Tai-i*) se representa como residiendo en la estrella polar, a la que se llama *Tien-ki*, es decir, literalmente «techo del cielo».

[1] La «Rectitud» (*Te*), cuyo nombre evoca la idea de la línea recta y más particularmente la del «Eje del Mundo», es, en la doctrina de Lao-Tseu, lo que se podría llamar una «especificación» de la «Vía» (*Tao*) en relación a un ser o a un estado de existencia determinado: es la dirección que este ser debe seguir para que su existencia sea según la «Vía», o, en otros términos, en conformidad con el Principio (dirección tomada en el sentido ascendente, mientras que, en el sentido descendente, esta misma dirección es aquella según la cual se ejerce la «Actividad del Cielo»). — Esto puede aproximarse a lo que hemos indicado en otra parte (*El Rey del Mundo*, cap. VIII) sobre el tema de la orientación ritual, tema que trataremos todavía más adelante.

CAPÍTULO VIII

LA GUERRA Y LA PAZ

Aunque esto pueda parecer una digresión, lo que acaba de decirse sobre la «paz» que reside en el punto central nos lleva a hablar un poco de otro simbolismo, el de la guerra, al que ya hemos hecho algunas alusiones en otra parte[1]. Este simbolismo se encuentra concretamente en la *Bhagavad-Gîtâ*: la batalla de la que se trata en este libro representa la acción, de una manera enteramente general, bajo una forma por lo demás apropiada a la naturaleza y a la función de los *kshatriyas* a quienes está destinado más especialmente[2]. El campo de batalla (*kshêtra*) es el dominio de la acción, en el que el individuo desarrolla sus posibilidades, y que es figurado por el plano horizontal en el simbolismo geométrico; se trata aquí del estado humano, pero la misma representación podría aplicarse a todo otro estado de manifestación, igualmente sometido, si no a la acción propiamente dicha, al menos al cambio y a la multiplicidad. Esta concepción no se encuentra solo en la doctrina hindú, sino también en la doctrina islámica, ya que tal es exactamente el sentido real de la «guerra santa» (*jihâd*); su aplicación social y exterior no es más que

---

[1] Ver *El Rey del Mundo*, cap. X, y *Autoridad espiritual y poder temporal*, cap. III y VIII.

[2] Krishna y Arjuna, que representan respectivamente el «Sí mismo» y el «yo», o la «personalidad» y la «individualidad», *Atmâ* incondicionado y *jivâtmâ*, están montados sobre un mismo carro, que es el «vehículo» del ser considerado en su estado de manifestación; y, mientras que Arjuna combate, Krishna conduce el carro sin combatir, es decir, sin estar él mismo comprometido en la acción. Otros símbolos que tienen la misma significación se encuentran en numerosos textos de las *Upanishad*: Los «dos pájaros que residen sobre el mismo árbol» (*Mundaka Upanishad*, 3er Mundaka, 1er Khanda, shruti 1; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4º Adhyâya, shruti 6), y también los «dos que han entrado en la caverna» (*Katha Upanishad*, 1er adhyâya, 3er Vallî, shruti 1); la «caverna» no es otra que la cavidad del corazón, que representa precisamente el lugar de la unión de lo individual con lo Universal, o del «yo» con el «Sí mismo» (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, III). — El-Hallâj dice en el mismo sentido: «Somos dos espíritus conjuntos en un mismo cuerpo» (*nahnu ruhâni halalnâ badana*).

secundaria, y lo que lo muestra bien, es que ella constituye solo la «guerra santa menor» (*El-jihâdul-açghar*), mientras que la «guerra santa mayor» (*El-jihâdul-akbar*) es de orden puramente interior y espiritual[1].

Se puede decir que la razón de ser esencial de la guerra, bajo cualquier punto de vista y en cualquier dominio en que se la considere, es hacer cesar un desorden y restablecer el orden; es, en otros términos, la unificación de una multiplicidad por los medios que pertenecen al mundo de la multiplicidad misma; es a este título, y solo a este título, como la guerra puede considerarse como legítima. Por otra parte, el desorden, en un sentido, es inherente a toda manifestación tomada en sí misma, ya que la manifestación, fuera de su principio, y por consiguiente, en tanto que multiplicidad no unificada, no es más que una serie indefinida de rupturas de equilibrio. La guerra, entendida como acabamos de hacerlo, y no limitada a un sentido exclusivamente humano, representa pues el proceso cósmico de reintegración de lo manifestado en la unidad principial; y es por eso por lo que, desde el punto de vista de la manifestación misma, esta reintegración aparece como una destrucción, así como se ve muy claramente por algunos aspectos del simbolismo de *Shiva* en la doctrina hindú.

Si se dice que la guerra misma es también un desorden, eso es verdadero bajo un cierto aspecto, y ello es necesariamente así por eso mismo de que tiene lugar en el mundo de la manifestación y de la multiplicidad; pero es un desorden que está destinado a compensar otro desorden, y, según la enseñanza de la tradición extremo oriental que ya hemos mencionado precedentemente, es la suma misma de todos los desórdenes, o de todos los desequilibrios, la que constituye el orden total. El orden no aparece por lo demás más que si uno se eleva por encima de la multiplicidad, si uno cesa de considerar cada cosa aislada y «distintivamente» para considerar todas las cosas en la unidad.

---

[1] Esto se basa sobre un *hadîth* del Profeta que, a la vuelta de una expedición pronunció esta palabra: «Hemos vuelto de la guerra santa menor a la guerra santa mayor» (*rajanâ min el-jihâdil-açghar ilâ el-jihâdil-akbar*).

Ese es el punto de vista de la realidad, ya que la multiplicidad, fuera de su principio único, no tiene más que una existencia ilusoria; pero esta ilusión, con el desorden que le es inherente, subsiste para todo ser mientras no ha llegado, de una manera plenamente efectiva (y no, entiéndase bien, como simple concepción teórica), a ese punto de vista de la «unicidad de la Existencia» (*Wahdatul-wujûd*) en todos los modos y en todos los grados de la manifestación universal.

Según lo que acabamos de decir, la meta misma de la guerra, es el establecimiento de la paz, ya que la paz, incluso en su sentido más ordinario, no es en suma otra cosa que el orden, el equilibrio o la armonía, pues estos tres términos son casi sinónimos y designan todos, bajo aspectos algo diferente, el reflejo de la unidad en la multiplicidad misma, cuando ésta se remite a su principio. En efecto, la multiplicidad, no es entonces destruida verdaderamente, sino que es «transformada»; y, cuando todas las cosas son devueltas a la unidad, esta unidad aparece en todas las cosas, que, bien lejos de dejar de existir, antes al contrario, adquieren con eso la plenitud de la realidad. Es así como se unen indivisiblemente los dos puntos de vista complementarios de «la unidad en la multiplicidad y la multiplicidad en la unidad» (*El-wahdatu fîlkuthrati wal-kuthratu fîl-wahdati*), en el punto central de toda manifestación, que es el «lugar divino» o la «estación divina» (*El-maqâmul-ilahî*) de la que hemos hablado más atrás. Para el que ha llegado a este punto, como lo hemos dicho, ya no hay más contrarios, y, por consiguiente, ya no hay más desorden; es el lugar mismo del orden, del equilibrio, de la armonía o de la paz, mientras que fuera de este lugar, y para el que tiende solo a él sin haber llegado todavía, es el estado de guerra tal como lo hemos definido, puesto que las oposiciones, en la cuales reside el desorden, todavía no están rebasadas definitivamente.

Pero en su sentido exterior y social, la guerra legítima, dirigida contra los que perturban el orden y que tiene como propósito devolverles a él, constituye esencialmente una función de

«justicia», es decir, en suma una función equilibrante[1], cualesquiera que puedan ser las apariencias secundarias y transitorias; pero esa no es más que la «guerra santa menor», que es solo una imagen de la otra, de la «guerra santa mayor». Se podría aplicar aquí lo que hemos dicho en diversas ocasiones, y también al comienzo mismo del presente estudio, en cuanto al valor simbólico de los hechos históricos, que pueden considerarse como representativos, según su modo, de realidades de un orden superior.

La «guerra santa mayor», es la lucha del hombre contra los enemigos que lleva en sí mismo, es decir, contra todos los elementos que, en él, son contrarios al orden y a la unidad. Por lo demás, no se trata de aniquilar esos elementos, que, como todo lo que existe, tienen también su razón de ser y su lugar en el conjunto; se trata más bien, como lo decíamos hace un momento, de «transformarlos» devolviéndolos a la unidad, y reabsorbiéndolos en ella en cierto modo. El hombre debe tender ante todo y constantemente a realizar la unidad en sí mismo, en todo lo que le constituye, según todas las modalidades de su manifestación humana: unidad del pensamiento, unidad de la acción, y también, lo que es quizás lo más difícil, unidad entre el pensamiento y la acción. Por lo demás, importa destacar que, en lo que concierne a la acción, lo que vale esencialmente, es la intención (*niyyah*), ya que es eso sólo lo que depende enteramente del hombre mismo, sin ser afectado o modificado por las contingencias exteriores como lo son siempre los resultados de la acción. La unidad en la intención y la tendencia constante hacia el centro invariable e inmutable[2] se representan simbólicamente por la orientación ritual (*qiblah*), y los centros espirituales terrestres son como las imágenes visibles del verdadero y único centro de toda manifestación, centro que, por lo demás, así como lo hemos explicado, tiene su reflejo directo en todos los mundos, en el punto

[1] Ver *El Rey del Mundo*, cap. VI.

[2] Ver lo que hemos dicho en otra parte sobre la «intención recta» y la «buena voluntad» (*El Rey del Mundo*, cap. III y VIII).

central de cada uno de ellos, y también en todos los seres, donde este punto central se designa figurativamente como el corazón, en razón de su correspondencia efectiva con éste en el organismo corporal.

Para el que ha llegado a realizar perfectamente la unidad en sí mismo, habiendo cesado toda oposición, el estado de guerra cesa también por eso mismo, puesto que ya no hay más que el orden absoluto, según el punto de vista total que está más allá de todos los puntos de vista particulares. A un tal ser, como ya se ha dicho precedentemente, nada puede dañarle en adelante, dado que ya no hay para él más enemigos, ni en él ni fuera de él; la unidad, efectuada dentro, lo es también y simultáneamente fuera, o más bien ya no hay más ni dentro ni fuera, pues eso no es todavía más que una de esas oposiciones que en adelante se han desvanecido a su mirada[1]. Establecido definitivamente en el centro de todas las cosas, ese «es para sí mismo su propia ley»[2], porque su voluntad es una con el Querer universal (la «Voluntad del Cielo» de la tradición extremo oriental, que se manifiesta efectivamente en el punto mismo donde reside este ser); él ha obtenido la «Gran Paz», que es verdaderamente, como lo hemos dicho, la «Presencia divina» (*Es-Sakînah*, es decir, la inmanencia de la Divinidad en ese punto que es el «Centro del Mundo»); al estar identificado, por su propia unificación, a la unidad principial misma, ve la unidad en todas las cosas y todas las cosas en la unidad, en la absoluta simultaneidad del «eterno presente».

---

[1] Según la tradición hindú, esta mirada es la del tercer ojo de *Shiva*, que representa el «sentido de la eternidad», y cuya posesión efectiva está esencialmente implícita en la restauración del «estado primordial» (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XX, y *El Rey del Mundo*, cap. V y VII).

[2] Esta expresión está tomada al esoterismo islámico; en el mismo sentido, la doctrina hindú habla del ser que ha llegado a este estado como *swêchchhâchâri*, es decir, «que hace su propia voluntad».

CAPÍTULO IX

EL ÁRBOL DEL MEDIO

Otro aspecto del simbolismo de la cruz es el que le identifica a lo que las diversas tradiciones designan como el «Árbol del Medio» o por cualquier otro término equivalente; hemos visto en otra parte que este árbol es uno de los numerosos símbolos del «Eje del Mundo»[1]. Es pues la línea vertical de la cruz, figura de este eje, la que hay que considerar aquí principalmente: ella constituye el tronco del árbol, mientras que la línea horizontal (o las dos líneas horizontales para la cruz de tres dimensiones) forma sus ramas. Este árbol se eleva en el centro del mundo, o más bien de un mundo, es decir, del dominio en el que se desarrolla un estado de existencia, tal como el estado humano que es el que se considera más habitualmente en parecido caso. En el simbolismo bíblico, en particular, es el «Árbol de la Vida», que está plantado en el medio del «Paraíso terrestre», el cual representa el centro de nuestro mundo, así como lo hemos explicado en otras ocasiones[2]. Aunque no tenemos la intención de extendernos aquí sobre todas las cuestiones relativas al simbolismo del árbol, y que requerirían un estudio especial, sin embargo, a propósito de éste, hay algunos puntos que no creemos inútil explicar.

En el Paraíso terrestre, no había sólo el «Árbol de la Vida»; hay otro que desempeña un papel no menos importante e incluso más generalmente conocido: es el «Árbol de la Ciencia del bien y del mal»[3]. Las relaciones entre estos dos árboles son muy misteriosas: el relato bíblico, inmediatamente después de haber designado el «Árbol de la Vida» como estando «en el medio del Jardín», nombra

---

[1] *El Rey del Mundo*, cap. II; sobre el «Árbol del Mundo» y sus diferentes formas, ver también *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. VIII. — En el esoterismo islámico, existe un tratado de Mohyiddin-ibn-Arabi titulado «El Árbol del Mundo» (*Shajaratul-Kawn*).

[2] *El Rey del Mundo*, cap. V y IX; *Autoridad espiritual y poder temporal*, cap. V y VIII.

[3] Sobre el simbolismo vegetal en relación con el «Paraíso terrestre», ver *El Esoterismo de Dante*, cap. IX.

el «Árbol de la Ciencia del bien y del mal»[1]; más adelante, se dice que este último estaba igualmente «en el medio del jardín»[2]; y finalmente Adam, después de haber comido el fruto del «Árbol de la Ciencia», no habría tenido más que «extender su mano» para tomar también del fruto del «Árbol de la Vida»[3]. En el segundo de estos tres pasajes, la prohibición hecha por Dios se refiere incluso únicamente al «árbol que está en el medio del Jardín», y no se especifica de otra manera; pero, remitiéndose al otro pasaje donde esta prohibición ya se ha enunciado[4], se ve que es evidentemente del «Árbol de la Ciencia del bien y del mal» del que se trata en este caso. Es sin duda en razón del lazo que esta proximidad establece entre los dos árboles por lo que están estrechamente unidos en el simbolismo, hasta tal punto que algunos árboles emblemáticos presentan rasgos que evocan al uno y al otro a la vez; pero queda explicar en qué consiste este lazo en realidad.

La naturaleza del «Árbol de la Ciencia del bien y del mal», como su nombre mismo lo indica, puede caracterizarse por la dualidad, puesto que encontramos en esta designación dos términos que no son siquiera complementarios, sino verdaderamente opuestos, y de los cuales se puede decir, en suma, que toda su razón de ser reside en esta oposición, ya que, cuando ésta se rebasa, ya no podría tratarse ni de bien ni de mal; no puede ser lo mismo para el «Árbol de la Vida», cuya función de «Eje del Mundo» implica antes al contrario esencialmente la unidad. Por consiguiente, cuando nos encontramos en un árbol emblemático una imagen de la dualidad, parece bien que fuera menester ver ahí una alusión al «Árbol de la Ciencia», mientras que, bajo otros aspectos, el símbolo considerado sería incontestablemente una figura del «Árbol de la Vida». Ello es así, por ejemplo, para el «árbol sefirótico» de la *Qabbalah* hebraica, que es expresamente designado como el «Árbol de la Vida», y donde, sin embargo, la «columna de derecha» y la «columna de izquierda» ofrecen la figura de la

[1] *Génesis*, II, 9.
[2] *Génesis*, III, 3.
[3] *Génesis*, III, 22.
[4] *Génesis*, II, 17.

dualidad; pero entre las dos está la «columna del medio», donde se equilibran las dos tendencias opuestas, y donde se encuentra así la unidad verdadera del «Árbol de la Vida»[1].

Por lo demás, la naturaleza dual del «Árbol de la Ciencia» no se le aparece a Adam más que en el momento mismo de la «caída», puesto que es entonces cuando deviene «conocedor del bien y del mal»[2]. Es entonces también cuando se aleja del centro que es el lugar de la unidad primera, a la cual corresponde el «Árbol de la Vida»; y es precisamente «para guardar el camino del Árbol de la Vida» que los *Kerubim* (los «tetramorfos» que sintetizan en ellos el cuaternario de las potencias elementales), armados de la espada flamígera, son colocados a la entrada del *Eden*[3]. Este centro ha devenido inaccesible para el hombre «caído», que ha perdido el «sentido de la eternidad», que es también el «sentido de la unidad»[4]; volver al centro, por la restauración del «estado primordial», y alcanzar el «Árbol de la Vida», es redescubrir ese «sentido de la eternidad».

Por otra parte, se sabe que la cruz misma de Cristo se identifica simbólicamente al «Árbol de la Vida» (*lignum vitae*), lo que se comprende por lo demás muy fácilmente; pero, según una «leyenda de la Cruz» que tenía curso en la Edad Media, ésta habría sido hecha de la madera del «Árbol de la Ciencia», de suerte que éste, después de haber sido el instrumento de la «caída», habría devenido así el instrumento de la «redención». Vemos que aquí se expresa la conexión de estas dos ideas de «caída» y de «redención», que son en cierto modo inversas la una

---

[1] Sobre el «árbol sefirótico», ver *El Rey del Mundo*, cap. III. — Del mismo modo, en el simbolismo medieval, el «árbol de los vivos y de los muertos», cuyos frutos de ambos lados representan respectivamente las obras buenas y malas, se emparenta claramente con el «Árbol de la Ciencia del bien y del mal»; y al mismo tiempo su tronco, que es Cristo mismo, se identifica al «Árbol de la Vida».

[2] *Génesis*, III, 22. — Cuando sus «ojos se abrieron», Adam y Eva se cubrieron de hojas de higuera (*ibid.*, III, 7); esto hay que relacionarlo con el hecho de que, en la tradición hindú, el «Árbol del Mundo» es representado por la higuera, y también con el papel que desempeña este mismo árbol en el Evangelio.

[3] *Génesis*, III, 24.

[4] ver *El Rey del Mundo*, cap. V.

de la otra, y hay en esto como una alusión al restablecimiento del orden primordial[1]; en este nuevo papel, el «Árbol de la Ciencia» se asimila en cierto modo al «Árbol de la Vida», puesto que la dualidad se reintegra efectivamente en la unidad[2].

Esto puede hacer pensar igualmente en la «serpiente de bronce» elevada por Moisés en el desierto[3], y que se sabe que es también un símbolo de la «redención», de suerte que la pértiga sobre la que estaba colocada equivale a este respecto a la cruz y recuerda igualmente el «Árbol de la Vida»[4]. Sin embargo, la serpiente se asocia más habitualmente al «Árbol de la Ciencia»; pero es que entonces se considera bajo su aspecto maléfico, y ya hemos hecho observar en otras partes que, como muchos otros símbolos, la serpiente tiene dos significaciones opuestas[5]. Es menester no confundir la serpiente que representa la vida y la que representa la muerte, la serpiente que es un símbolo de Cristo y la que es un símbolo de Satán (y eso, incluso cuando se encuentren tan estrechamente unidas como en la curiosa figuración de la «anfibena» o serpiente de dos cabezas); y se podría decir que la relación de estos dos aspectos contrarios, no deja de presentar

---

[1] Hay que aproximar este simbolismo a lo que San Pablo dice de los dos Adam (1ª *Epístola a los Corintios*, XV), a lo cual ya hemos hecho alusión más atrás. La figuración del cráneo de Adam al pie de la cruz, en relación con la leyenda según la cual habría sido enterrado en el *Gólgota* mismo (cuyo nombre significa «cráneo»), no es más que otra expresión simbólica de la misma relación.

[2] Hay que destacar que la cruz, bajo su forma ordinaria, se encuentra en los jeroglíficos egipcios con el sentido de «salvación» (por ejemplo, en el nombre de Ptolomeo *Soter*). Este signo es claramente distinto de la «cruz ansada» (*ankh*), que, de su lado, expresa la idea de «vida», y que por lo demás fue empleada frecuentemente como símbolo por los cristianos de los primeros siglos. Uno puede preguntarse si el primero de estos dos jeroglíficos no tendría una cierta relación con la figuración del «Árbol de la Vida», lo que ligaría estas dos formas diferentes de la cruz, puesto que su significación sería así en parte idéntica; y, en todo caso, hay entre las ideas de «salvación» y de «vida» una conexión evidente.

[3] *Números*, XXI.

[4] El bastón de Esculapio tiene una significación similar; en el caduceo de Hermes, se tienen las dos serpientes en oposición, lo que corresponde a la doble significación del símbolo.

[5] Ver *El Rey del Mundo*, cap. III.

una cierta similitud con la de los papeles que representan respectivamente el «Árbol de la Vida» y el «Árbol de la Ciencia»[1].

Hemos visto hace un momento que un árbol que ostenta una forma ternaria, como el «árbol sefirótico», puede sintetizar en él, en cierto modo, las naturalezas del «Árbol de la Vida» y del «Árbol de la Ciencia», como si éstos se encontraran reunidos en uno solo, puesto que aquí el ternario es descomponible en la unidad y la dualidad de las cuales es la suma[2]. En lugar de un árbol único, se puede tener también, con la misma significación, un conjunto de tres árboles unidos por sus raíces, donde el del medio es el «Árbol de la Vida», y donde los otros dos corresponden a la dualidad del «Árbol de la Ciencia». Se encuentra algo comparable en la figuración de la cruz de Cristo entre otras dos cruces, las del buen y del mal ladrón: éstos están colocados respectivamente a la derecha y a la izquierda de Cristo crucificado como los elegidos y los condenados estarán a la derecha y a la izquierda de Cristo triunfante en el «Juicio final»; y, al mismo tiempo que representan evidentemente el bien y el mal, corresponden también, en relación a Cristo, a la «Misericordia» y al «Rigor», los atributos característicos de las dos columnas laterales del «árbol sefirótico». La cruz de Cristo ocupa siempre el lugar central que pertenece propiamente al «Árbol de la Vida»; y, cuando está colocada entre el sol y la luna, como se ve en la mayoría de las antiguas figuraciones, es todavía la misma cosa: ella es entonces verdaderamente el «Eje del Mundo»[3].

En el simbolismo chino, existe un árbol cuyas ramas están anastomosadas de manera que sus extremidades se juntan dos a dos para figurar la síntesis de los contrarios o la resolución de la

[1] La serpiente enrollada alrededor del árbol (o del bastón que es uno de sus equivalentes) es un símbolo que se encuentra en la mayoría de las tradiciones; veremos más adelante cual es su significación desde el punto de vista de la representación geométrica del ser y de sus estados.

[2] En un pasaje de la *Astrée* de Honoré d´Urfé, se trata de un árbol de tres troncos, según una tradición que parece ser de origen druídico.

[3] Este identificación de la cruz con el «Eje del Mundo» se encuentra enunciada expresamente en la divisa de los cartujos: «*Stat Crux dum volvitur orbis*».— Cf. el símbolo del «globo del mundo», donde la cruz, coronando el polo, tiene igualmente el lugar del eje (ver *El esoterismo de Dante*, cap. VIII).

dualidad en la unidad; se encuentra así, ya sea un árbol único cuyas ramas se dividen y se juntan por las ramas mismas[1], o ya sean dos árboles que tienen una misma raíz y que se juntan igualmente por sus ramas. Es el proceso de la manifestación universal: todo parte de la unidad y vuelve a la unidad; en el intervalo se produce la dualidad, división o diferenciación de donde resulta la fase de existencia manifestada; así pues, las ideas de la unidad y de la dualidad están reunidas aquí como en las demás figuraciones de las que acabamos de hablar[2]. Existen también representaciones de dos árboles distintos y unidos por una sola rama (es lo que se llama el «árbol ligado»); en este caso, una pequeña rama sale de la rama común, lo que indica claramente que se trata entonces de dos principios complementarios y del producto de su unión; y este producto puede ser todavía la manifestación universal, salida de la unión del «Cielo» y de la «Tierra», que son los equivalentes de *Purusha* y de *Prakriti* en la tradición extremo oriental, o también de la acción y de la reacción recíprocas del *yang* y del *yin*, elementos masculino y femenino de los que proceden y en los que participan todos los seres, y cuya reunión en equilibrio perfecto constituye (o reconstituye) el «Andrógino» primordial del que ya se ha hablado más atrás[3].

---

[1] Estas dos formas se encuentran concretamente sobre unos bajos relieves de la época de los *Han*.

[2] El árbol de que se trata lleva unas hojas trilobadas vinculadas a dos ramas a la vez, y, a su alrededor, unas flores en forma de cáliz; unos pájaros vuelan alrededor o están posados sobre el árbol. — Sobre la relación entre el simbolismo de los pájaros y el del árbol en diferentes tradiciones, ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. III, donde hemos observado a este respecto diversos textos de las *Upanishads* y la parábola evangélica del grano de mostaza; puede agregarse a esto, en los escandinavos, los dos cuervos mensajeros de Odin que se posan sobre el fresno *Ygdrasil*, que es una de las formas del «Árbol del Mundo». En el simbolismo de la Edad Media, se encuentran igualmente dos pájaros sobre el árbol *Peridexion*, al pie del cual hay un dragón; el nombre de este árbol es una corrupción de *Paradision*, y puede parecer bastante extraño que haya sido deformado así, como si se hubiera dejado de comprenderle en un cierto momento.

[3] En lugar del «árbol ligado» se encuentran también a veces dos rocas unidas de la misma manera; por lo demás, hay una relación estrecha entre el árbol y la roca, equivalente de la montaña, en tanto que símbolos del «Eje del Mundo»; y

Volvamos de nuevo a la representación del «Paraíso terrestre»: de su centro, es decir, del pie mismo del «Árbol de la Vida», parten cuatro ríos que se dirigen hacia los cuatro puntos cardinales, y que trazan así la cruz horizontal sobre la superficie misma del mundo terrestre, es decir, en el plano que corresponde al dominio del estado humano. Estos cuatro ríos, que se pueden relacionar con el cuaternario de los elementos[1], y que han salido de una fuente única que corresponde al éter primordial[2], dividen en cuatro partes, que se pueden relacionar con las cuatro fases de un

de una manera más general todavía, hay una aproximación constante de la piedra y del árbol en la mayoría de las tradiciones.

[1] La *Qabbalah* hace corresponder a estos cuatro ríos las cuatro letras de las que está formada la palabra *PaRDeS.*

[2] Según la tradición de los «Fieles de Amor», esta fuente es la «fuente de la juventud» (*fons juventutis*), representada siempre como situada al pie de un árbol; sus aguas son pues asimilables al «brebaje de la inmortalidad» (el *amrita* de la tradición hindú); las relaciones del «Árbol de la Vida» con el *Soma* vêdico y el *Haoma* mazdeísta son por lo demás evidentes (ver *El Rey del Mundo*, cap. IV y VI). — Recordaremos también, a este propósito, el «rocío de luz» que, según la *Qabbalah* hebraica, emana del «Árbol de la Vida», y por el que debe operarse la resurrección de los muertos (ver *El Rey del Mundo*, cap. III); el rocío juega igualmente una función importante en el simbolismo hermético. En las tradiciones extremo orientales se hace mención del «árbol del rocío dulce», situado sobre el monte *Kouenlum*, que se toma frecuentemente como un equivalente del *Mêru* y de las demás «montañas sagradas» (la «montaña polar», que es, como el árbol, un símbolo del «Eje del Mundo», así como acabamos de recordarlo). — Según la misma tradición de los «Fieles de Amor» (ver Luigi Valli, *Il Linguaggio segreto di Dante e dei* «*Fedeli d´Amore*»), esta fuente es también la «fuente de la enseñanza», lo que se refiere a la conservación de la tradición primordial en el centro espiritual del mundo; encontramos pues aquí, entre el «estado primordial» y la «tradición primordial», el lazo que hemos señalado en otra parte sobre el tema del simbolismo del «Santo Grial», considerado bajo el doble aspecto de la copa y del libro (ver *El Rey del Mundo*, cap. V). Recordaremos todavía la representación, en el simbolismo cristiano, del Cordero sobre el libro sellado con siete sellos, sobre la montaña desde donde descienden los cuatro ríos (ver *El Rey del Mundo*, cap. IX); veremos más adelante la relación que existe entre el símbolo del «Árbol de la Vida» y el del «Libro de la Vida». — Otro simbolismo que puede dar lugar a unas aproximaciones interesantes se encuentra en algunos pueblos de la América central, que, «en la intersección de dos diámetros rectangulares trazados en un círculo, colocan el carácter sagrado, *peyotl* o *hicouri*, que simboliza la “copa de la inmortalidad”, y que tiene la reputación de encontrarse en el centro de una esfera hueca y en el centro del mundo» (A. Rouhier, *La Plante qui fait les yeux émerveillés. Le Peyotl*, París, 1927, p. 154). Cf. también, en correspondencia con los cuatro ríos, las cuatro copas sacrificiales de los *Rhibus* en el *Vêda*.

desarrollo cíclico[1], el recinto circular del «Paraíso terrestre», el cual no es otra cosa que la sección horizontal de la forma esférica universal de la que ya hemos hablado más atrás[2].

El «Árbol de la Vida» se encuentra en el centro de la «Jerusalem celeste», lo que se explica fácilmente cuando se conocen las relaciones de ésta con el «Paraíso terrestre»[3]: se trata de la reintegración de todas las cosas en el «estado primordial», en virtud de la correspondencia del fin del ciclo con su comienzo, según lo que todavía explicaremos después. Es destacable que este árbol, según el simbolismo apocalíptico, lleva entonces doce frutos[4], que son, como ya lo hemos dicho en otra parte[5], asimilables a los doce *Adityas* de la tradición hindú, donde éstos son doce formas del sol que deben aparecer todas simultáneamente al fin del ciclo, rentrando entonces en la unidad esencial de su naturaleza común, ya que son otras tantas manifestaciones de una esencia única e indivisible, *Aditi*, que corresponde a la esencia una del «Árbol de la Vida» mismo, mientras que *Diti* corresponde a la esencia dual del «Árbol de la Ciencia del bien y del mal»[6]. Por lo demás, en las diversas tradiciones, la imagen del sol está ligada frecuentemente a la de un árbol, como si el sol fuera el fruto del «Árbol del Mundo»; deja su árbol al comienzo del ciclo y viene a reposarse en él cuando

---

[1] Ver *El esoterismo de Dante*, cap. VIII, donde, a propósito de la figura del «viejo de Creta», que representa las cuatro edades de la humanidad, hemos indicado la existencia de una relación analógica entre los cuatro ríos de los Infiernos y los cuatro ríos del Paraíso terrestre.

[2] Ver *El Rey del Mundo*, cap. XI.

[3] Ver *El Rey del Mundo*, cap. XI. — La figura de la «Jerusalem Celeste» no es circular, sino cuadrada, al haberse alcanzado entonces el equilibrio final para el ciclo considerado.

[4] Los frutos del «Árbol de la Vida» son las «manzanas de oro» del jardín de las Hespérides; el «toisón de oro» de los Argonautas, colocado igualmente sobre un árbol y guardado por una serpiente o un dragón, es otro símbolo de la inmortalidad que el hombre ha de reconquistar.

[5] Ver *El Rey del Mundo*, cap. IV y XI.

[6] Los *Dêvas*, asimilados a los *Adityas*, se dicen que salen de *Aditi* («indivisibilidad»); de *Diti* («división») salen los *Daityas* o los *Asuras*. — *Aditi* es también, en un cierto sentido, la «Naturaleza Primordial», llamada en árabe *El-Fitrah*.

acaba[1]. En los ideogramas chinos, el carácter que designa la puesta del sol lo representa reposándose sobre un árbol al final del día (que es análogo al fin del ciclo); la oscuridad está representada por un carácter que figura al sol caído al píe del árbol. En la India, se encuentra el árbol triple que lleva tres soles, imagen de la *Trimûrti*, así como el árbol que tiene por frutos doce soles, que son, como acabamos de decirlo, los doce *Adityas*; en China, se encuentra igualmente, el árbol con doce soles, en relación con los doce signos del Zodiaco o con los doce meses del año como los *Adityas*, y a veces también con diez, número de la perfección cíclica como en la doctrina pitagórica[2]. De una manera general, los diferentes soles corresponden a las diferentes fases de un ciclo[3]; salen de la unidad al comienzo de éste y vuelven a entrar en ella al final, que coincide con el comienzo de otro ciclo, en razón de la continuidad de todos los modos de la Existencia Universal.

[1] Esto no carece de relación con lo que hemos indicado en otra parte en lo que concierne a la transferencia de algunas designaciones desde las constelaciones polares a las constelaciones zodiacales o inversamente (ver *El Rey del Mundo*, cap. X). De una cierta manera, el sol puede decirse «hijo del Polo»; de ahí la anterioridad del simbolismo «polar» en relación al simbolismo «solar».

[2] Cf., en la doctrina hindú, los diez *Avatâras* que se manifiestan durante la duración de un *Manvantara*.

[3] En los pueblos de América central, las cuatro edades en las que se divide el gran periodo cíclico se consideran como regidas por cuatro soles diferentes, cuyas designaciones se sacan de su correspondencia con los cuatro elementos.

CAPÍTULO X

El SWASTIKA

Una de las formas más destacables de lo que hemos llamado la cruz horizontal, es decir, de la cruz trazada en el plano que representa un cierto estado de existencia, es la figura del *swastika*, que bien parece vincularse directamente a la Tradición Primordial, ya que se encuentra en los países más diversos y más alejados los unos de los otros, y eso desde las épocas más remotas; lejos de ser un símbolo exclusivamente oriental como se cree a veces, es uno de los que están más generalmente extendidos, desde el extremo oriente hasta el extremo occidente, ya que existe hasta en algunos pueblos indígenas de América[1]. Es cierto que, en la época actual, se ha conservado sobre todo en la India y en el Asia central y oriental, y que quizás no es más que en estas regiones donde se sabe todavía lo que significa; pero, sin embargo, en Europa misma, no ha desaparecido enteramente[2]. En la

[1] Bastante recientemente, hemos observado incluso una información que parecería indicar que las tradiciones de la América antigua no están tan completamente perdidas como se piensa; por lo demás, el autor del artículo donde la hemos encontrado, probablemente no se ha dado cuenta de su alcance; hela aquí reproducida textualmente: «En 1925, una gran parte de los indios de Cuna se sublevaron, mataron a los gendarmes de Panamá que habitaban en su territorio, y fundaron la República independiente de *Tulé*, cuya bandera es un *swastika* sobre fondo naranja en bordado rojo. Esta república existe todavía en la hora actual» (*Les Indiens de l'isthme de Panama*, por G. Grandidier: *Journal des Débats*, 22 de enero de 1929). Se destacará sobre todo la asociación del *swastika* con el nombre de *Tulé* o *Tula*, que es una de las designaciones más antiguas del centro espiritual supremo, designación aplicada también después a algunos de los centros subordinados (ver *El Rey del Mundo*, cap. X).

[2] En Lituania y en Courlandia, los campesinos trazan todavía este signo en sus casas; sin duda ya no conocen su sentido y no ven en el más que una suerte de talismán protector; pero lo que es quizás más curioso es que le dan su nombre sánscrito de *swastika*. Por lo demás, parece que el lituano sea, de todas las lenguas europeas, la que tiene mayor semejanza con el sánscrito. — No hay que decir que dejamos enteramente de lado el uso completamente artificial e incluso antitradicional del *swastika* por los «racistas» alemanes, que, bajo la denominación fantástica y algo ridícula de *hakenkreuz* o «cruz de ganchos», hicieron de él muy arbitrariamente un signo del antisemitismo, bajo el pretexto de que este emblema habría sido propio de la supuesta «raza aria», mientras

antigüedad, encontramos este signo, en particular, en los celtas y en la Grecia prehelénica[1]; y, en occidente todavía, fue antiguamente uno de los emblemas de Cristo, e incluso permaneció en uso como tal hasta el final de la Edad Media[2].

Hemos dicho en otra parte que el *swastika* es esencialmente el «signo del Polo»[3]; si le comparamos a la figura de la cruz inscrita en la circunferencia, podemos darnos cuenta fácilmente de que, en el fondo, son dos símbolos equivalentes bajo ciertos aspectos; pero la rotación alrededor del centro fijo, en lugar de estar representada por el trazado de la circunferencia, en el *swastika* está solo indicada por las líneas rectas agregadas a las extremidades de los brazos de la cruz y que forman con éstos ángulos rectos; estas líneas son tangentes a la circunferencia, que

---

que, antes al contrario, como acabamos de decirlo, es un símbolo realmente universal. — A propósito de esto señalamos que la denominación de «cruz gamada», que se da frecuentemente al *swastika* en occidente a causa de la semejanza de la forma de sus brazos con la letra griega *gamma*, es igualmente errónea; en realidad, los signos llamados antiguamente *gammadia* eran enteramente diferentes, aunque se hayan encontrado a veces, de hecho, más o menos estrechamente asociados al *swastika* en los primeros siglos del cristianismo. Uno de estos signos, llamado también la «cruz del Verbo» está formado de cuatro *gammas* cuyos ángulos están vueltos hacia el centro; la parte interior de la figura, que tiene la forma de cruz, representa a Cristo, y los cuatro *gammas* angulares a los cuatro Evangelistas; esta figura equivale a Cristo, y los cuatro *gammas* angulares a los cuatro Evangelistas; esta figura equivale así a la representación bien conocida de Cristo en medio de los cuatro animales. Se encuentra otra disposición donde una cruz central está rodeada de cuatro *gammas* colocadas en cuadrado (donde los ángulos están vueltos hacia fuera en lugar de estarlo hacia dentro); la significación de esta figura es la misma que la de la precedente. Agregamos, sin insistir más en ello, que estos signos ponen el simbolismo de la escuadra (cuyas forma es la del *gamma*) en relación directa con el de la cruz.

[1] Existen diversas variantes del *swastika*, concretamente uno formado de brazos curvos (que tienen la apariencia de dos *S* cruzadas), y otras formas que indican una relación con diversos símbolos cuyo significado no podemos desarrollar aquí; la más importante de estas formas es el *swastika* dicho «clavijero», porque sus brazos están constituidos por dos llaves (ver *La Gran Triada*, cap. VI). Por otra parte, algunas figuras que no han guardado más que un carácter puramente decorativo, como esa a la que se da el nombre de «greca», se derivan originariamente del *swastika*.

[2] Ver *El Rey del Mundo*, I.

[3] Ver *El Rey del Mundo*, II. — Puesto que ya hemos indicado en aquella ocasión las interpretaciones fantásticas de los occidentales modernos, aquí no vamos a volver sobre ello.

marcan la dirección del movimiento en los puntos correspondientes. Como la circunferencia representa el mundo manifestado, el hecho de que esté por así decir sobrentendida indica muy claramente que el *swastika* no es una figura del mundo, sino más bien de la acción del Principio al respecto del mundo.

Si se relaciona el *swastika* con la rotación de una esfera tal como la esfera celeste alrededor de su eje, es menester suponerle trazado en el plano ecuatorial, y entonces el punto central será, como ya lo hemos explicado, la proyección del eje sobre este plano que le es perpendicular. En cuanto al sentido de la rotación indicada por la figura, su importancia es secundaria y no afecta a la significación general del símbolo; de hecho, se encuentran una y otra de las dos formas, que indican una rotación de derecha a izquierda o de izquierda a derecha[1], y eso, sin que sea menester ver siempre ahí una intención de establecer entre ellas una oposición cualquiera. Es verdad que, en algunos países y en algunas épocas, han podido producirse, en relación a la tradición ortodoxa, cismas cuyos partidarios han dado voluntariamente a la figura una orientación contraria a la que estaba en uso dentro del medio del cual se separaban, para afirmar su antagonismo mediante una manifestación exterior, pero eso no toca en nada a la significación esencial, que permanece la misma en todos los casos. Por lo demás, a veces se encuentran las dos formas asociadas;

[1] La palabra *swastika* es, en sánscrito, la única que sirve para designar en todos los casos el símbolo en cuestión; el término *sauvastika*, que algunos han querido aplicar a una de las dos formas para distinguirla de la otra (que es la única que sería entonces el verdadero *swastika*), no es en realidad más que un adjetivo derivado de *swastika*, y que indica lo que se refiere a este símbolo o a sus significaciones. — En cuanto a la palabra *swastika* misma, se le hace derivar de *su asti*, fórmula de «bendición» en el sentido propio, que tiene su exacto equivalente en el *ki-tôb* hebraico del *Génesis*. En lo que concierne a este último, el hecho de que se encuentre repetido al final del relato de cada uno de los «días» de la creación es bastante destacable si se tiene en cuenta esta aproximación: parece indicar que esos «días» son asimilables a otras tantas rotaciones del *swastika*, o, en otros términos, a otras tantas revoluciones completas de la «rueda del mundo», revoluciones de donde resulta la sucesión de «tarde y mañana», que se enuncia después (ver también *La Gran Tríada*, cap. V).

entonces se las puede considerar como representando una misma rotación vista desde uno y otro de los dos polos; esto se vincula al simbolismo, muy complejo, de los dos hemisferios, que no nos es posible abordar aquí[1].

No podemos pensar tampoco en desarrollar todas las consideraciones a las que puede dar lugar el simbolismo del *swastika*, y que, por lo demás, no se vinculan directamente al tema propio del presente estudio; pero, en razón de su importancia considerable bajo el punto de vista tradicional, no nos era posible pasar enteramente bajo silencio esta forma especial de la cruz; por consiguiente, hemos creído necesario dar al menos, en lo que le concierne, estas indicaciones algo sumarias, pero nos quedaremos aquí para no comprometernos en disgresiones demasiado largas.

[1] A este respecto, hay una relación entre el símbolo del *swastika* y el de la doble espiral, muy importante igualmente, y que, por otra parte, está bastante estrechamente emparentado al *yin-yang* extremo oriental del que se tratará más adelante.

CAPÍTULO XI

REPRESENTACIÓN GEOMÉTRICA DE LOS GRADOS DE LA EXISTENCIA

Hasta aquí, no hemos hecho más que examinar los diversos aspectos del simbolismo de la cruz, mostrando su vinculamiento con la significación metafísica que hemos indicado en primer lugar. Una vez terminadas estas consideraciones, que no son en cierto modo más que preliminares, a lo que debemos dedicarnos ahora es a desarrollar esta significación metafísica, llevando tan lejos como sea posible el estudio del simbolismo geométrico por el que se representan a la vez, ya sean los grados de la Existencia universal, ya sean los estados de cada ser, según los dos puntos de vista que hemos llamado «macrocósmico» y «microcósmico».

Recordemos primero que, cuando se considera el ser en su estado individual humano, es menester poner el mayor cuidado en destacar que la individualidad corporal no es en realidad más que una porción restringida, una simple modalidad de esta individualidad humana, y que ésta, en su integralidad, es susceptible de un desarrollo indefinido, que se manifiesta en modalidades cuya multiplicidad es igualmente indefinida, pero, cuyo conjunto no constituye sin embargo más que un estado particular del ser, situado todo entero en un solo y mismo grado de la Existencia universal. En el caso del estado individual humano, la modalidad corporal corresponde al dominio de la manifestación grosera o sensible, mientras que las demás modalidades pertenecen al dominio de la manifestación sutil, así como ya lo hemos explicado en otra parte[1]. Cada modalidad está determinada por un conjunto de condiciones que delimitan sus posibilidades, y

[1] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, capítulos II, XII, y XIII. — Es menester notar también que, cuando se habla de la manifestación sutil, uno está frecuentemente obligado a comprender en este término los estados individuales no humanos, además de las modalidades extracorporales del estado humano del que se trata aquí.

cada condición, considerada aisladamente de las otras, puede por lo demás extenderse más allá del dominio de esa modalidad, y combinarse entonces con condiciones diferentes para constituir los dominios de otras modalidades, que forman parte de la misma individualidad integral[1]. Así, lo que determina a una cierta modalidad, no es precisamente una condición especial de existencia, sino más bien, una combinación o una asociación de varias condiciones; para explicarnos más completamente sobre este punto nos sería menester tomar un ejemplo tal como el de las condiciones de la existencia corporal, ejemplo cuya detallada explicación necesitaría, como lo hemos indicado más atrás, todo un estudio aparte[2].

Cada uno de los dominios de los que acabamos de hablar, como conteniendo una modalidad de un cierto individuo, puede por otra parte, si se le considera en general y solo en relación a las condiciones que implica, contener modalidades similares pertenecientes a una indefinidad de otros individuos, de los que cada uno, por su lado, es un estado de manifestación de uno de los seres del Universo: son pues estados y modalidades que se corresponden en todos esos seres. El conjunto de los dominios que contienen todas las modalidades de una misma individualidad, dominios que, como lo hemos dicho, son en multitud indefinida, y de los que cada uno es todavía indefinido en extensión, este conjunto, decimos, constituye un grado de la Existencia universal, el cual, en su integralidad, contiene una indefinidad de individuos. Bien entendido que, en todo esto, suponemos un grado de la Existencia que conlleve un estado individual, desde que hemos tomado como tipo el estado humano; pero todo lo que se refiere a las modalidades múltiples es igualmente verdadero en un estado cualquiera, individual o no individual, ya que la condición

[1] Hay lugar a considerar también, y podríamos decir incluso que sobre todo, al menos en lo que concierne al estado humano, modalidades que son en cierto modo extensiones resultantes de la supresión pura y simple de una o de varias condiciones limitativas.

[2] Sobre estas condiciones, ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XXIV.

individual no puede aportar más que limitaciones restrictivas, sin que, no obstante, las posibilidades que incluye pierdan por eso su indefinidad[1].

Según lo que hemos ya dicho, podemos representar un grado de la Existencia por un plano horizontal, que se extiende indefinidamente según dos dimensiones, que corresponden a dos indefinidades que vamos a considerar aquí: por una parte, la de los individuos, que se puede representar por el conjunto de las rectas del plano paralelas a una de las dimensiones, definida, si se quiere, por la intersección de este plano horizontal con uno de frente[2]; y, por otra, la de los dominios particulares a las diferentes modalidades de los individuos, que estará representada entonces por el conjunto de las rectas del plano horizontal perpendiculares a la dirección precedente, es decir, paralelas al eje visual o antero-posterior, cuya dirección define la otra dimensión[3]. Cada una de estas dos categorías comprende una indefinidad de rectas paralelas entre ellas, y todas indefinidas en longitud; cada punto del plano estará determinado por la intersección de dos rectas que pertenecen respectivamente a estas dos categorías, y representará, por consiguiente, una modalidad particular de uno de los individuos comprendidos en el grado considerado.

---

[1] Recordaremos que un estado individual es, como lo hemos dicho más atrás, un estado que comprende la forma entre sus condiciones determinantes, de suerte que manifestación individual y manifestación formal son expresiones equivalentes.

[2] Para comprender bien los términos tomados a la perspectiva, es necesario recordar que un plano de frente es un caso particular de un plano vertical, mientras que un plano horizontal, al contrario, es un caso particular de un plano de fondo. Inversamente, una recta vertical es un caso particular de una recta de frente, y una recta de fondo es un caso particular de una recta horizontal. Es menester destacar también que, por cada punto, pasa una sola recta vertical y una multitud indefinida de rectas horizontales, pero, por el contrario, un solo plano horizontal (que contiene todas las rectas horizontales que pasan por ese mismo punto) y una multitud indefinida de planos verticales (que pasan todos por la recta vertical, que es su común intersección, y de los que cada uno está determinado por esa recta vertical y una de las rectas horizontales que pasan por el punto considerado).

[3] En el plano horizontal, la dirección de la primera dimensión es la de las rectas de frente (o transversales), y la dirección de la segunda es la de las rectas de fondo.

Cada uno de los grados de la Existencia universal, que conlleva una indefinidad de ellos, podrá ser representado igualmente, en una extensión de tres dimensiones, por un plano horizontal. Acabamos de ver que la sección de un tal plano por un plano de frente representa un individuo, o, más bien, para hablar de una manera más general y susceptible de aplicarse indistintamente a todos los grados, representa un cierto estado de un ser, estado que puede ser individual o no individual, según las condiciones del grado de la Existencia al que pertenece. Por consiguiente, ahora podemos mirar un plano de frente como representando un ser en su totalidad; este ser comprende una multitud indefinida de estados, que son figurados entonces por todas las rectas horizontales de este plano, cuyas verticales, por otra parte, están formadas por los conjuntos de modalidades que se corresponden respectivamente en todos estos estados. Por lo demás, hay en la extensión de tres dimensiones una indefinidad de tales planos, que representan la indefinidad de los seres contenidos en el Universo total.

CAPÍTULO XII

REPRESENTACIÓN GEOMÉTRICA DE LOS ESTADOS DEL SER

En la representación geométrica de tres dimensiones que acabamos de exponer, cada modalidad de un estado de ser cualquiera no está indicada más que por un punto; sin embargo, una tal modalidad es susceptible, ella también, de desarrollarse en el transcurso de un ciclo de manifestación que conlleva una indefinidad de modificaciones secundarias. Así, para la modalidad corporal de la individualidad humana, por ejemplo, estas modificaciones serán todos los momentos de su existencia (considerada naturalmente bajo el aspecto de la sucesión temporal, que es una de las condiciones a las que esta modalidad está sometida), o, lo que equivale a lo mismo, todos los actos y todos los gestos, cualesquiera que sean, que cumplirá en el curso de esa existencia[1]. Para poder hacer entrar todas estas modificaciones en nuestra representación, sería menester figurar la modalidad considerada, no solo por un punto sino por una recta entera, de la que cada punto sería entonces una de las modificaciones secundarias de que se trata, y eso teniendo buen cuidado de destacar que esta recta, aunque indefinida, por ello no es menos limitada, como lo es por lo demás todo lo indefinido, e incluso, si se puede expresar así, toda potencia de lo indefinido[2].

[1] Es a propósito como empleamos aquí el término de «gestos», porque hace alusión a una teoría metafísica muy importante, pero que no entra en el cuadro del presente estudio. Se podrá tener una apercepción sumaria de esta teoría remitiéndose a lo que hemos dicho en otra parte al respecto de la noción del *apûrva* en la doctrina hindú y de las «acciones y reacciones concordantes» (ver *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, pp. 258-261, ed. francesa).

[2] Lo indefinido, que procede de lo finito, es siempre reductible a esto, puesto que no es más que un desarrollo de las posibilidades incluidas o implícitas en lo finito. Es una verdad elemental, aunque muy frecuentemente desconocida, que el pretendido «infinito matemático» (indefinidad cuantitativa, ya sea numérica, ya sea geométrica) no es de ningún modo infinito, pues está limitado por las determinaciones inherentes a su propia naturaleza; por lo demás, estaría fuera

Siendo representada la indefinidad simple por la línea recta, la doble indefinidad, o la indefinidad a la segunda potencia, lo será por el plano, y la triple indefinidad, o la indefinidad a la tercera potencia, lo será por la extensión de tres dimensiones. Por consiguiente, si cada modalidad, considerada como una indefinidad simple, es figurada por una recta, un estado de ser, que conlleva una indefinidad de tales modalidades, es decir, una doble indefinidad, será figurado ahora, en su integralidad, por un plano horizontal, y un ser, en su totalidad, lo será, con la indefinidad de sus estados, por una extensión de tres dimensiones. Esta nueva representación es así más completa que la primera, pero es evidente que no podemos, a menos de salir de la extensión de tres dimensiones, considerar en ella más que un solo ser, y no ya, como precedentemente, el conjunto de todos los seres del Universo, puesto que la consideración de este conjunto nos forzaría a introducir aquí todavía otra indefinidad, que sería entonces del cuarto orden, y que no podría ser figurada geométricamente más que suponiendo una cuarta dimensión suplementaria agregada a la extensión[1].

En esta nueva representación, vemos primeramente que por cada punto de la extensión considerada pasan tres rectas respectivamente paralelas a las tres dimensiones de esta extensión; por consiguiente, cada punto podría tomarse como vértice de un triedro trirectángulo, constituyendo un sistema de coordenadas al que estaría referida toda la extensión, y cuyos tres ejes formarían una cruz de tres dimensiones. Supongamos que el eje vertical de este sistema esté determinado; él encontrará a cada plano horizontal en un punto, que será el origen de las coordenadas rectangulares a las cuales este plano estará referido, coordenadas cuyos ejes formarán una cruz de dos dimensiones. Se

---

de propósito extendernos aquí sobre este tema, del que tendremos la ocasión de decir algunas palabras más adelante.

[1] Éste no es el lugar de tratar la cuestión de la «cuarta dimensión» del espacio, que ha dado nacimiento a muchas concepciones erróneas o fantásticas, y que encontraría su lugar más naturalmente en un estudio sobre las condiciones de la existencia corporal.

puede decir que este punto es el centro del plano, y que el eje vertical es el lugar de los centros de todos los planos horizontales; toda vertical, es decir, toda paralela a este eje, contiene también puntos que se corresponden en estos mismos planos. Si, además del eje vertical, se determina un plano horizontal particular para formar la base del sistema de coordenadas, el triedro trirectángulo del que acabamos de hablar estará enteramente determinado también por eso mismo. Habrá pues una cruz de dos dimensiones, trazada por dos de los tres ejes, en cada uno de los tres planos de coordenadas, de los que uno es el plano horizontal considerado, y los otros dos, son dos planos ortogonales que pasan cada uno por el eje vertical y por uno de los dos ejes horizontales; y estas tres cruces tendrán por centro común el vértice del triedro, que es el centro de la cruz de tres dimensiones, y que se puede considerar también como centro de toda la extensión. Cada punto podría ser centro, y se puede decir que lo es en potencia; pero, de hecho, es menester que se determine un punto particular, y después diremos cómo, para que se pueda trazar efectivamente la cruz, es decir, para que se pueda medir la extensión entera, o, analógicamente, realizar la comprensión total del ser.

CAPÍTULO XIII

RELACIONES DE LAS DOS REPRESENTACIONES PRECEDENTES

En nuestra segunda representación de tres dimensiones, donde hemos considerado solo un ser en su totalidad, la dirección horizontal según la que se desarrollan las modalidades de todos los estados de este ser, así como los planos verticales que le son paralelos, implica una sucesión lógica, mientras que los planos verticales que le son perpendiculares corresponden, correlativamente, a la idea de simultaneidad igualmente lógica[1]. Si se proyecta toda la extensión sobre aquel de los tres planos de coordenadas que está en este último caso, cada modalidad de cada estado de ser se proyectará según un punto de una recta horizontal, cuyo conjunto será la proyección de la integralidad de un cierto estado de ser, y, en particular, el estado cuyo centro coincide con el del ser total estará figurado por el eje horizontal situado en el plano sobre el que se hace la proyección. Volvemos así a nuestra primera representación, en la que el ser está situado todo entero en un solo plano vertical; un plano horizontal podrá ser de nuevo entonces un grado de la Existencia universal, y el establecimiento de esta correspondencia entre las dos representaciones, al permitirnos pasar fácilmente de la una a la otra, nos dispensa de salir de la extensión de tres dimensiones.

Cada plano horizontal cuando representa un grado de la Existencia universal, comprende todo el desarrollo de una posibilidad particular, cuya manifestación constituye, en su conjunto, lo que se puede llamar un «macrocosmo», es decir, un mundo, mientras que, en la otra representación, que no se refiere

[1] Entiéndase bien que las ideas de sucesión y de simultaneidad no deben considerarse aquí más que desde el punto de vista puramente lógico, y no cronológico, puesto que el tiempo no es más que una condición especial, no diremos del estado humano entero, sino solo de algunas modalidades de este estado.

más que a un solo ser, es solo el desarrollo de la misma posibilidad en este ser, lo que constituye un estado de éste, individualidad integral o estado no individual, que, en todos los casos, se puede llamar analógicamente un «microcosmo». Por lo demás, importa destacar que el «macrocosmo» mismo, como el «microcosmo», no es, cuando se le considera aisladamente, más que uno de los elementos del Universo, como cada posibilidad particular no es más que un elemento de la Posibilidad total.

De las dos representaciones, la que se refiere al Universo puede ser llamada, para simplificar el lenguaje, la representación «macrocósmica», y la que se refiere a un ser, la representación «microcósmica». Hemos visto como, en esta última, se traza la cruz de tres dimensiones; será igualmente en la representación «macrocósmica», si se determinan en ella los elementos correspondientes, es decir, un eje vertical, que será el eje del Universo, y un plano horizontal, que se podrá designar, por analogía, como su ecuador; y debemos hacer observar todavía que cada «macrocosmo» tiene aquí su centro sobre el eje vertical, como lo tenía cada «microcosmo» en la otra representación.

Por lo que acaba de ser expuesto, se ve la analogía que existe entre el «macrocosmo» y el «microcosmo», puesto que cada parte del Universo es análoga a las otras partes, y puesto que sus propias partes le son análogas también, ya que todas son análogas al Universo total, así como ya lo hemos dicho precedentemente. Resulta de ello que, si consideramos el «macrocosmo», cada uno de los dominios definidos que comprende le es análogo; igualmente, si consideramos el «microcosmo», cada una de sus modalidades le es también análoga. Por eso es por lo que, en particular, la modalidad corporal de la individualidad humana puede tomarse para simbolizar, en sus diversas partes, a esta misma individualidad considerada integralmente[1]; pero nos contentaremos con señalar este punto de pasada, ya que pensamos que sería poco útil extendernos aquí sobre las consideraciones de este género, que, desde nuestro punto de vista, no tienen más que

[1] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XII.

una importancia completamente secundaria, y que, por lo demás, bajo la forma en que se presentan más habitualmente, no responden más que a una visión bastante sumaria y más bien superficial de la constitución del ser humano[1]. En todo caso, cuando se quiere entrar en semejantes consideraciones, y aunque uno se contente con establecer divisiones muy generales en la individualidad, jamás deberá olvidarse que ésta conlleva en realidad una multitud indefinida de modalidades coexistentes, del mismo modo que el organismo corporal mismo se compone de una multitud indefinida de células, de las que cada una tiene también su existencia propia.

[1] Se puede decir casi otro tanto de las comparaciones de la sociedad humana con un organismo, comparaciones que, así como lo hemos hecho observar en otra parte a propósito de la institución de las castas, encierran ciertamente una parte de verdad, pero de las que muchos sociólogos hacen un uso inmoderado, y a veces muy poco juicioso (ver *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, pág. 203, ed. francesa).

CAPÍTULO XIV

EL SIMBOLISMO DEL TEJIDO

Hay un simbolismo que se refiere directamente a lo que acabamos de exponer, aunque a veces se haga de él una aplicación que, a primera vista, puede parecer que se aparta un poco de esto: en las doctrinas orientales, a los libros tradicionales se les designa frecuentemente por términos que, en su sentido literal, se refieren al tejido. Así, en sánscrito, *sûtra* significa «hilo»[1]: un libro puede estar formado por un conjunto de *sûtras*, como un tejido está formado por un ensamblaje de hilos; *tantra* tiene también el sentido de «hilo» y el de «tejido», y designa más especialmente la «urdimbre» de un tejido[2]. Del mismo modo, en chino, *king* es la «urdimbre» de una tela, y *wei* es su «trama»; la primera de estas dos palabras designa al mismo tiempo un libro fundamental, y la segunda designa sus comentarios[3]. Esta distinción de la «urdimbre» y de la «trama» en el conjunto de las escrituras tradicionales corresponde, según la terminología hindú, a la de la *Shruti*, que es el fruto de la inspiración directa, y a la de la *Smiriti*,

[1] Esta palabra es idéntica al latín *sutura*, puesto que la misma raíz con el sentido de «coser» se encuentra igualmente en las dos lenguas. — Es al menos curioso constatar que la palabra árabe *sûrat*, que designa los capítulos del *Qorân*, está compuesta exactamente de los mismos elementos que el sánscrito *sûtura*; por lo demás, esta palabra tiene un sentido cercano a «fila» o «hilera», y su derivación es desconocida.

[2] La raíz *tan* de esta palabra expresa en primer lugar la idea de extensión.

[3] Al simbolismo del tejido se vincula también el uso de las cuerdecillas anudadas que tenían el lugar de la escritura en China en una época muy lejana; estas cuerdecillas eran del mismo género que las que los antiguos peruanos empleaban igualmente y a las cuales daban el nombre de *quipos*. Aunque a veces se haya pretendido que estas últimas no servían más que para contar, parece, no obstante, que expresaban también ideas mucho más complejas, tanto más cuanto que se dice que ellas constituían los «anales del imperio», y ya que, por lo demás, los peruanos jamás han tenido ningún otro procedimiento de escritura, mientras poseían una lengua muy perfecta y muy refinada; esta suerte de ideografía se hacía posible por múltiples combinaciones en las que el empleo de hilos de colores diferentes jugaba un importante papel.

que es el producto de la reflexión que se ejerce sobre los datos de la *Shruti*[4].

Para comprender bien la significación de este simbolismo, es menester destacar primeramente que la urdimbre, formada de hilos tendidos sobre el telar, representa el elemento inmutable y principial, mientras que los hilos de la trama, que pasan entre los de la urdimbre por el vaivén de la lanzadera, representan el elemento variable y contingente, es decir, las aplicaciones del principio a tales o cuales condiciones particulares. Por otra parte, si se considera un hilo de la urdimbre y un hilo de la trama, uno se apercibe inmediatamente de que su reunión forma la cruz, de la que son respectivamente la línea vertical y la línea horizontal; y todo punto del tejido, siendo así el punto de encuentro de dos hilos perpendiculares entre ellos, es por eso mismo el centro de una tal cruz. Ahora bien, según lo que hemos visto en cuanto al simbolismo general de la cruz, la línea vertical representa lo que une entre ellos todos los estados de un ser o todos los grados de la Existencia, puesto que liga todos sus puntos correspondientes, mientras que la línea horizontal representa el desarrollo de uno de esos estados o de uno de esos grados. Si referimos esto a lo que indicábamos hace un momento, se puede decir, como lo hemos hecho precedentemente, que el sentido horizontal figurará por ejemplo el estado humano, y que el sentido vertical lo que es transcendente en relación a este estado; este carácter transcendente es en efecto el de la *Shruti*, que es esencialmente «no humana», mientras que la *Smiriti* conlleva las aplicaciones al orden humano y es el producto del ejercicio de las facultades específicamente humanas.

Aquí podemos agregar otra precisión que hará sobresalir todavía la concordancia de diversos simbolismos, más estrechamente ligados entre ellos de lo que se podría suponer a primera vista: queremos hablar del aspecto bajo el cual la cruz simboliza la unión de los complementarios. Hemos visto que, bajo

[4] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. I, y *Autoridad espiritual y Poder temporal*, cap. VIII.

este aspecto, la línea vertical representa el principio activo o masculino (*Purusha*), y la línea horizontal el principio pasivo o femenino (*Prakriti*), y que toda manifestación se produce por la influencia «no actuante» del primero sobre el segundo. Ahora bien, por otro lado, la *Shruti* se asimila a la luz directa, figurada por el sol, y la *Smiriti* a la luz reflejada[1], figurada por la luna; pero, al mismo tiempo, el sol y la luna, en casi todas las tradiciones, simbolizan también respectivamente el principio masculino y el principio femenino de la manifestación universal.

El simbolismo del tejido no se aplica solo a las escrituras tradicionales; se emplea también para representar el mundo, o más exactamente el conjunto de todos los mundos, es decir, de los estados o de los grados, en multitud indefinida, que constituyen la Existencia universal. Así, en las *Upanishads*, el Supremo *Brahma* se designa como «Eso sobre lo cual los mundos están tejidos, como urdimbre y trama», o por otras fórmulas similares[2]; la urdimbre y la trama tienen, naturalmente, aquí también, las mismas significaciones respectivas que acabamos de definir. Por otra parte, según la doctrina taoísta, todos los seres están sometidos a la alternancia continua de los estados de vida y de muerte (condensación y disipación, vicisitudes del *yang* y del *yin*)[3]; y los comentadores llaman a esta alternancia «el vaivén de la lanzadera sobre el telar del tejer cósmico»[4].

---

[1] El doble sentido de la palabra «reflexión» es aquí muy digno de observación.

[2] *Mundaka Upanishad*, 2º Mundaka, Khanda, shruti 5º; *Brihad-Aranyaka Upanishad*, 3º Adhyâya, 8º Brâhmana, shrutis 7 y 8. — El monje budista Kumârajîva tradujo al chino una obra sánscrita titulada *La Red de Brahma* (*Fan-wang-king*), según la cual los mundos están dispuestos como las mayas de una red.

[3] *Tao-te-king*, XVI.

[4] Tchang-houng-yang compara también esta alternancia con la respiración, donde la inspiración activa responde a la vida, y la expiración pasiva responde a la muerte, y donde por lo demás el fin de una es el comienzo de la otra. El mismo comentador se sirve también, como término de comparación, de la revolución lunar, donde la luna llena es la vida, y donde la luna nueva es la muerte, con dos periodos intermediarios de crecimiento y de decrecimiento. En lo que concierne a la respiración, lo que se dice aquí debe relacionarse con las fases de la existencia de un ser comparado con ese mismo que respira; por otra parte, en el orden universal, la expiración corresponde al desarrollo de la

Por lo demás, hay en realidad tanta más relación entre estas dos aplicaciones de un mismo simbolismo cuanto que el Universo mismo, en algunas tradiciones, se simboliza a veces por un libro: a este propósito, recordaremos solo el *Liber Mundi* de los Rosa-Cruz, y también el símbolo bien conocido del *Liber Vitae* apocalíptico[1]. Desde este punto de vista también, los hilos de la urdimbre, por los que son ligados los puntos que se corresponden en todos los estados, constituyen el Libro sagrado por excelencia, que es el prototipo (o más bien el arquetipo) de todas las escrituras tradicionales, y del que éstas no son más que expresiones en lenguaje humano[2]; los hilos de la trama, de los que cada uno es el desarrollo de los acontecimientos en un cierto estado, constituyen su «comentario», en el sentido de que dan las aplicaciones relativas a los diferentes estados; todos los acontecimientos, considerados en la simultaneidad de lo «intemporal», están inscritos así en este Libro, del que cada uno es por así decir un carácter, que se identifica por otra parte a un punto del tejido. Sobre este simbolismo del libro, citaremos también un resumen de la enseñanza de Mohyiddin ibn Arabi: «El Universo es un inmenso libro; los caracteres de este libro son todos escritos, en principio, con la misma tinta y son transcritos en la Tabla eterna por la pluma divina; todos son transcritos simultáneamente e indivisibles; por ello es por lo que los fenómenos esenciales divinos ocultos en el “secreto de los secretos” tomaron el nombre de “letras transcendentes”. Y estas mismas letras transcendentes, es decir, todas las criaturas,

manifestación, y la inspiración al retorno a lo no manifestado, así como ya se ha dicho más atrás; según que se consideren las cosas en relación a la manifestación o en relación al Principio, es menester no olvidar hacer la aplicación del «sentido inverso» en la analogía.

[1] Hemos indicado más atrás que, en algunas figuraciones, el libro sellado con siete sellos, sobre el que está acostado el cordero, está colocado, como el «Árbol de la Vida», en la fuente común de los cuatro ríos paradisiacos, y hemos hecho alusión entonces a una relación entre el simbolismo del árbol y el del libro: las hojas del árbol y los caracteres del libro representan igualmente todos los seres del Universo (los «diez mil seres» de la tradición extremo oriental).

[2] Eso se afirma expresamente del *Vêda* y del *Qorân*; la idea del «Evangelio eterno» muestra también que esta misma concepción no es enteramente extraña al cristianismo.

después de haber sido condensadas virtualmente en la omnisciencia divina, son descendidas, por el soplo divino, a las líneas inferiores, y han compuesto y formado el Universo manifestado»[1].

Otra forma del simbolismo del tejido, que se encuentra también en la tradición hindú, es la imagen de la araña tejiendo su tela, imagen que es tanto más exacta cuanto que la araña forma esta tela de su propia sustancia[2]. En razón de la forma circular de la tela, que es por lo demás el esquema plano del esferoide cosmogónico, es decir, de la esfera no cerrada a la que ya hemos hecho alusión, la urdimbre está representada aquí por los hilos que irradian alrededor del centro, y la trama por los hilos dispuestos en circunferencias concéntricas[3]. Para volver de ahí a la figura ordinaria del tejido, no hay más que considerar el centro como indefinidamente alejado, de tal suerte que los radios devienen paralelos, según la dirección vertical, mientras que las circunferencias concéntricas devienen rectas perpendiculares a estos radios, es decir, horizontales.

En resumen, se puede decir que la urdimbre, son los principios que ligan entre ellos todos los mundos o todos los estados, puesto que cada uno de sus hilos liga los puntos que se corresponden en esos diferentes estados, y que la trama, son los conjuntos de acontecimientos que se producen en cada uno de los mundos, de suerte que cada hilo de esta trama es, como ya lo hemos dicho, el desarrollo de los acontecimientos en un mundo determinado. Desde otro punto de vista, se puede decir también que la manifestación de un ser en un cierto estado de existencia está, como todo acontecimiento cualquiera que sea, determinada por el encuentro de un hilo de la urdimbre con un hilo de la trama. Cada

[1] *El-Futûhâtul-Mekkiyah*. — Podrá hacerse una aproximación con el papel que desempeñan igualmente las letras en la doctrina cosmogónica del *Sepher Ietsirah*.

[2] Comentario de Shankarâchârya sobre los *Brahma-Sûtras*, 2º Adhyâya, 1º Pâda, sûtra 25.

[3] Puesto que la araña está en el centro de su tela, da la imagen del sol rodeado de sus rayos; también puede tomarse como una figura del «Corazón del Mundo».

hilo de urdimbre es entonces un ser considerado en su naturaleza esencial, que, en tanto que proyección directa del «Sí mismo» principial, constituye el lazo de todos sus estados, manteniendo su unidad propia a través de su indefinida multiplicidad. En este caso, el hilo de la trama al que este hilo de la urdimbre encuentra en un cierto punto corresponde a un estado definido de existencia, y su intersección determina las relaciones de ese ser, en cuanto a su manifestación en ese estado, con el medio cósmico en el que se sitúa bajo esta relación. La naturaleza individual de un ser humano por ejemplo, es la resultante del encuentro de estos dos hilos; en otros términos, siempre habrá lugar a distinguir en ella dos tipos de elementos, que deberán referirse respectivamente al sentido vertical y al sentido horizontal: los primeros expresan lo que pertenece en propiedad al ser considerado, mientras que los segundos provienen de las condiciones del medio.

Agregamos que los hilos de los que está formado el «tejido del mundo» se designan también, en otro símbolo equivalente, como los «cabellos de *Shiva*»;[1] se podría decir que son en cierto modo las «líneas de fuerza» del Universo manifestado, y que las direcciones del espacio son su representación en el orden corporal. Se ve sin esfuerzo de cuantas aplicaciones diversas son susceptibles todas estas consideraciones; pero aquí solo hemos querido indicar la significación esencial de este simbolismo del tejido, que es, parece, muy poco conocido en occidente[2]

---

[1] Ya hemos hecho alusión a ellos más atrás, cuando hemos hablado de las direcciones del espacio.

[2] No obstante, se encuentran algunos rastros de un simbolismo del mismo género en la antigüedad grecolatina, concretamente en el mito de las Parcas; pero éste bien parece no referirse más que a los hilos de la trama, y su carácter «fatal» puede explicarse en efecto por la ausencia de la noción de la urdimbre, es decir, por el hecho de que el ser es considerado únicamente en su estado individual, sin ninguna intervención consciente (para ese individuo) de su principio personal transcendente. Por lo demás, esta interpretación está justificada por la manera en que Platón considera el eje vertical en el mito de Er el Armenio (*República*, libro X): Según él, en efecto, el eje luminoso del mundo es el «huso de la Necesidad»; es un eje de diamante, rodeado de varias vainas concéntricas, de dimensiones y colores diversos, que corresponden a las diferentes esferas planetarias; la Parca Cloto le hace girar con la mano derecha, y por consiguiente, de derecha a izquierda, lo que es también el sentido más

CAPÍTULO XV

REPRESENTACIÓN DE LA CONTINUIDAD DE LAS DIFERENTES MODALIDADES DE UN MISMO ESTADO DE SER

Si consideramos un estado de ser, figurado por un plano horizontal de la representación «microcósmica» que hemos descrito, nos queda ahora decir de una manera más precisa a lo que corresponde el centro de este plano, así como el eje vertical que pasa por ese centro. Pero, para llegar a eso, nos será menester todavía recurrir a otra representación geométrica, un poco diferente de la precedente, y en la cual haremos intervenir, no ya solamente, como lo hemos hecho hasta aquí, el paralelismo o la correspondencia, sino también la continuidad de todas las modalidades de cada estado entre ellas, y también de todos los estados entre ellos, en la constitución del ser total.

Para eso, somos llevados naturalmente a hacer sufrir a nuestra figuración un cambio que corresponde a lo que, en geometría analítica, es el paso de un sistema de coordenadas rectilíneas a un sistema de coordenadas polares. En efecto, en lugar de representar las diferentes modalidades de un mismo estado por rectas paralelas, como lo hemos hecho precedentemente, podemos representarlas por circunferencias concéntricas trazadas en el mismo plano horizontal, y que tienen por centro común el centro mismo de este plano, es decir, según lo que hemos explicado más atrás, su punto de encuentro con el eje vertical.

De esta manera se ve bien que cada modalidad es finita, limitada, puesto que está figurada por una circunferencia, que es una curva cerrada, o al menos un línea cuyas extremidades nos son conocidas y como dadas[1]; pero, por otra parte, esta

habitual y más normal de la rotación del *swastika*. — A propósito de este «eje de diamante» señalamos que el símbolo tibetano del *vajra*, cuyo nombre significa a la vez «rayo» y «diamante», está también en relación con el «Eje del Mundo».

[1] Esta restricción es necesaria para que esto no esté en contradicción, ni

circunferencia comprende una multitud indefinida de puntos[1], que representan la indefinidad de las modificaciones secundarias que conlleva la modalidad considerada, cualquiera que sea[2]. Además, las circunferencias concéntricas no deben dejar entre ellas ningún intervalo, si no es la distancia infinitesimal de dos puntos inmediatamente vecinos (volveremos de nuevo un poco más adelante sobre esta cuestión), de suerte que su conjunto comprenda todos los puntos del plano, lo que supone que hay continuidad entre todas estas circunferencias. Ahora bien, para que haya verdaderamente continuidad, es menester que el fin de cada circunferencia coincida con el comienzo de la circunferencia siguiente (y no con el de la misma circunferencia); y, para que esto

siquiera simplemente aparente, con lo que va a seguir.

[1] Importa destacar que no decimos un número indefinido, sino una multitud indefinida, porque es posible que la indefinidad de que se trata rebase todo número, aunque la serie de los números sea ella misma indefinida, pero en modo discontinuo, mientras que la de los puntos de una línea lo es en modo continuo. El término de «multitud» es más extenso y más comprehensivo que el de «multiplicidad numérica», y puede aplicarse incluso fuera del dominio de la cantidad, de la que el número no es más que un modo especial; es lo que habían comprendido bien los filósofos escolásticos, que transponían esta noción de «multitud» en el orden de los «transcendentales», es decir, de los modos universales del Ser, donde ella está con respecto a la de la multiplicidad numérica en la misma relación analógica que la concepción de la Unidad metafísica está con respecto a la de la unidad aritmética o cuantitativa. Debe entenderse bien que es de esta multiplicidad «transcendental» que se trata cuando hablamos de los estados múltiples del ser, puesto que la cantidad no es más que una condición particular aplicable solamente a algunos de esos estados.

[2] Puesto que la longitud de una circunferencia es tanto más grande cuanto más se aleja del centro esa circunferencia, a primera vista parece que debe contener más puntos; pero, por otra parte, si se observa que cada punto de una circunferencia es la extremidad de uno de sus radios, y que dos circunferencias concéntricas tienen los mismos radios, se debe concluir que no hay más puntos en la más grande que en la más pequeña. La solución de esta aparente dificultad se encuentra en lo que hemos indicado en la nota precedente: es que, en realidad, no hay un número de los puntos en una línea, que esos puntos no pueden «numerarse» propiamente, puesto que su multitud está más allá del número. Además, si hay siempre los mismos puntos (si es posible emplear esta manera de hablar en estas condiciones) en una circunferencia que disminuye al acercarse a su centro, como esta circunferencia, en el límite, se reduce al centro mismo, éste, aunque no es más que un solo punto, debe contener entonces todos los puntos de la circunferencia, lo que equivale a decir que todas las cosas están contenidas en la unidad.

sea posible sin que las dos circunferencias sucesivas se confundan, es menester que estas circunferencias, o más bien las curvas que hemos considerado como tales, sean en realidad curvas no cerradas.

Por lo demás, podemos ir más lejos en este sentido: es materialmente imposible trazar de una manera efectiva una línea que sea verdaderamente una curva cerrada; para probarlo, basta destacar que, en el espacio donde está situada nuestra modalidad corporal, todo está constantemente en movimiento (por el efecto de la combinación de las condiciones espacial y temporal, de las que el movimiento es en cierto modo una resultante), de tal manera que, si queremos trazar una circunferencia, y si comenzamos ese trazado en un cierto punto del espacio, nos encontraremos forzosamente en otro punto cuando lo acabemos, y jamás volveremos a pasar por el punto de partida. Del mismo modo, la curva que simboliza el recorrido de un ciclo evolutivo cualquiera[1], no deberá pasar jamás dos veces por un mismo punto, lo que equivale a decir que no debe ser una curva cerrada (ni tampoco una curva que contiene «puntos múltiples»). Esta representación muestra que no puede haber dos posibilidades idénticas en el Universo, lo que equivaldría por lo demás a una limitación de la Posibilidad total, limitación imposible, puesto que, debiendo comprender a la Posibilidad, no podría estar comprendida en ella. Así, toda limitación de la Posibilidad universal es, en el sentido propio y riguroso de la palabra, una imposibilidad; y es por eso por lo que todos los sistemas filosóficos, que, en tanto que sistemas, postulan explícita o implícitamente tales limitaciones, están condenados a una igual impotencia bajo el punto de vista metafísico[2]. Para volver a las

[1] Por «ciclo evolutivo», entendemos simplemente, según la significación original de la palabra, el proceso de desarrollo de las posibilidades comprendidas en un modo cualquiera de existencia, sin que este proceso implique nada que pueda tener la menor relación con una teoría «evolucionista» (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XVII); por lo demás, hemos dicho con bastante frecuencia lo que era menester pensar de las teorías de ese género como para que sea inútil insistir aquí más en ello.

[2] Es fácil ver, además, que esto excluye todas las teorías más o menos

posibilidades idénticas o supuestas tales, haremos destacar todavía, para mayor precisión, que dos posibilidades que fueran verdaderamente idénticas no diferirían por ninguna de sus condiciones de realización; pero, si todas las condiciones son las mismas, es también la misma posibilidad, y no dos posibilidades distintas, puesto que hay entonces coincidencia bajo todos los aspectos[1]; y este razonamiento puede aplicarse rigurosamente a todos los puntos de nuestra representación, puesto que cada uno de estos puntos figura una modificación particular que realiza una cierta posibilidad determinada[2].

El comienzo y el fin de una cualquiera de las circunferencias que acabamos de considerar no son pues el mismo punto, sino dos puntos consecutivos de un mismo radio, y, en realidad, ni siquiera puede decirse que pertenecen a la misma circunferencia: uno pertenece todavía a la circunferencia precedente, de la cual es el fin, y el otro pertenece ya a la circunferencia siguiente, de la cual es el comienzo. Los términos extremos de una serie indefinida pueden verse como situados fuera de esta serie, por eso mismo de que establecen su continuidad con otras series: y todo esto puede aplicarse, en particular, al nacimiento y a la muerte de la modalidad corpórea de la individualidad humana. Así, las dos modificaciones extremas de cada modalidad no coinciden, sino que hay simplemente correspondencia entre ellas dentro del conjunto del estado de ser del que esta modalidad forma parte, y esta correspondencia está indicada por la situación de sus puntos representativos sobre un mismo radio salido del centro del plano. Por consiguiente, el mismo radio contendrá las modificaciones

«reencarnacionistas» que han visto la luz en el occidente moderno, al mismo título que el famoso «eterno retorno» de Nietsche y otras concepciones similares; hemos desarrollado largamente estas consideraciones en *El error espiritista*, 2ª parte, cap. VI.

[1] Éste es un punto que Leibnitz parece haber visto bastante bien al plantear su «principio de los indiscernibles», aunque quizás no le haya formulado tan claramente (ver *Autoridad espiritual y poder temporal*, cap. VII).

[2] Entendemos aquí el término «posibilidad» en su acepción más restringida y más especializada: no se trata siquiera de una posibilidad particular susceptible de un desarrollo indefinido, sino solo de uno cualquiera de los elementos que conlleva un tal desarrollo.

extremas de todas las modalidades del estado considerado, modalidades que, por lo demás, no deben considerarse como sucesivas hablando propiamente (ya que pueden ser igualmente simultáneas), sino solo como encadenándose lógicamente. Las curvas que figuran estas modalidades, en lugar de ser circunferencias como lo habíamos supuesto primeramente, son las espiras sucesivas de una espiral indefinida trazada en el plano horizontal y que se desarrolla a partir de su centro; esta curva va amplificándose de una manera continua de una espira a la otra, variando entonces el radio correspondiente en una cantidad infinitesimal, que es la distancia entre dos puntos consecutivos de este radio. Esta distancia puede superponerse tan pequeña como se quiera, según la definición misma de las cantidades infinitesimales, que son cantidades susceptibles de decrecer indefinidamente; pero jamás puede ser considerada como nula, puesto que los dos puntos consecutivos no están confundidos; si pudiera devenir nula, no habría entonces más que un solo y mismo punto.

CAPÍTULO XVI

RELACIONES DEL PUNTO Y DE LA EXTENSIÓN

La cuestión que suscita la última precisión que acabamos de hacer merece que nos detengamos un poco en ella, sin tratar aquí no obstante las consideraciones relativas a la extensión con todos los desarrollos que implicaría este tema, que entra propiamente en el estudio de las condiciones de la existencia corporal. Lo que queremos señalar sobre todo, es que la distancia entre dos puntos inmediatamente vecinos, que hemos sido conducidos a considerar en razón de la introducción de la continuidad en la representación geométrica del ser, puede verse como el límite de la extensión en el sentido de las cantidades indefinidamente decrecientes; en otros términos, es la extensión más pequeña posible, eso después de lo cual ya no hay más extensión, es decir, más condición espacial, y no podría suprimírsela sin salir del dominio de existencia que está sometido a esta condición. Por consiguiente, cuando se divide la extensión indefinidamente[1], y cuando se lleva esta división tan lejos como es posible, es decir, hasta los límites de la posibilidad espacial por la que la divisibilidad está condicionada (y que es, por lo demás, indefinida tanto en el sentido decreciente como en el sentido creciente), no es en el punto donde se desemboca como resultado último, sino más bien en la distancia elemental entre dos puntos. De ello resulta que, para que haya extensión o condición espacial, es menester que haya ya dos puntos, y la extensión (de una dimensión) que se realiza por su presencia simultánea, y que es precisamente su distancia, constituye un tercer elemento que

[1] Decimos «indefinidamente», pero no «al infinito», lo que sería una absurdidad, dado que la divisibilidad es necesariamente un atributo propio a un dominio limitado, puesto que la condición espacial, de la que depende, es ella misma esencialmente limitada; es menester pues que haya un límite para la divisibilidad, como para toda relatividad o determinación cualquiera, y podemos tener la certeza de que este límite existe, aunque no nos sea actualmente accesible.

expresa la relación existente entre esos dos puntos, que les une y les separa a la vez. Por lo demás, esta distancia, en tanto que se la considera como una relación, no está compuesta evidentemente de partes, ya que las partes en las que podría resolverse, si pudiera, no serían más que otras tantas relaciones de distancia, de las que ella es lógicamente independiente, como, desde el punto de vista numérico, la unidad es independiente de las fracciones[1]. Esto es verdad para un distancia cualquiera, cuando no se la considera más que en relación a los dos puntos que son sus extremidades, y lo es *a fortiori* para una distancia infinitesimal, que no es de ningún modo una cantidad definida, sino que expresa solo una relación espacial entre dos puntos inmediatamente vecinos, tales como dos puntos consecutivos de una línea cualquiera. Por otra parte, los puntos mismos, considerados como extremidades de una distancia, no son partes del continuo espacial, aunque la relación de distancia supone que se consideran como situados en el espacio; así pues, en realidad, es la distancia la que es el verdadero elemento espacial.

Por consiguiente, en todo rigor, no puede decirse que la línea esté formada de puntos, y eso se comprende fácilmente, ya que, puesto que cada uno de los puntos es sin extensión, su simple adición, incluso si son en multitud indefinida, jamás puede formar una extensión; la línea está constituida en realidad por las distancias elementales entre sus puntos consecutivos. De la misma manera, y por una razón semejante, si consideramos en un plano una indefinidad de rectas paralelas, no podemos decir que el plano está constituido por la reunión de todas esas rectas, o que éstas son los verdaderos elementos constitutivos del plano; los verdaderos elementos son las distancias entre esas rectas, distancias por las que ellas son rectas distintas y no rectas

[1] Por consiguiente, hablando propiamente, las fracciones no pueden ser «partes de la unidad», ya que la unidad verdadera es evidentemente sin partes; esa definición falsa que se da frecuentemente de las fracciones implica una confusión entre la unidad numérica, que es esencialmente indivisible, y las «unidades de medida», que no son unidades más que de una manera enteramente relativa y convencional, y ya que, siendo de la naturaleza de las magnitudes continuas, son necesariamente divisibles y compuestas de partes.

confundidas, y, si las rectas forman el plano en un cierto sentido, no es por sí mismas, sino más bien por sus distancias, como ello es así para los puntos en relación a cada recta. Del mismo modo también, la extensión de tres dimensiones no está compuesta de una indefinidad de planos paralelos, sino de las distancias entre todos esos planos.

Sin embargo, el elemento primordial, el que existe por sí mismo, es el punto, puesto que está presupuesto por la distancia y porque ésta no es más que una relación; la extensión misma presupone pues el punto. Se puede decir que éste contiene en sí mismo una virtualidad de extensión, que no puede desarrollar más que desdoblándose primero, para colocarse en cierto modo enfrente de sí mismo, y multiplicándose después (o mejor dicho submultiplicándose) indefinidamente, de tal suerte que la extensión manifestada procede toda entera de su diferenciación, o, para hablar más exactamente, de él mismo en tanto que se diferencia. Por lo demás, esta diferenciación no tiene realidad más que desde el punto de vista de la manifestación espacial; ella es ilusoria al respecto del punto principial mismo, que no cesa por eso de ser en sí mismo tal cual era, y cuya unidad esencial no podría ser afectada de ningún modo por eso[1]. El punto, considerado en sí mismo, no está sometido de ninguna manera a la condición espacial, puesto que, antes al contrario, es su principio: es él quien realiza el espacio, quien produce la extensión por su acto, el cual, en la condición temporal (pero en esa condición solamente), se traduce por el movimiento; pero, para realizar así el espacio, es menester que, por algunas de sus modalidades, se sitúe él mismo en este espacio, que, por lo demás, no es nada sin él, y que él llenará todo entero con el despliegue de sus propias virtualidades[2]. Puede, sucesivamente en la condición temporal, o

[1] Si la manifestación espacial desaparece, todos los puntos situados en el espacio se reabsorben en el punto principial único, puesto que ya no hay entre ellos ninguna distancia.

[2] Leibnitz ha distinguido con razón lo que llama los «puntos metafísicos», que son para él las verdaderas «unidades de substancia», y que son independientes del espacio, y los «puntos matemáticos», que no son más que simples modalidades de los precedentes, en tanto que son sus determinaciones

simultáneamente fuera de esta condición (lo que, digámoslo de pasada, nos haría salir del espacio ordinario de tres dimensiones)[1], identificarse, para realizarlos, a todos los puntos potenciales de esta extensión, extensión que se considerada entonces solo como una pura potencia de ser, que no es otra que la virtualidad total del punto concebida bajo su aspecto pasivo, o como potencialidad, es decir, el lugar o el continente de todas las manifestaciones de su actividad, continente que actualmente no es nada, si no es por la efectuación de su contenido posible[2].

Puesto que el punto primordial es sin dimensiones, es también sin forma; por consiguiente, no es del orden de las existencias individuales; no se individualiza en cierto modo más que cuando se sitúa en el espacio, y eso no en sí mismo, sino solo en algunas de sus modalidades, de suerte que, a decir verdad, son éstas las que son propiamente individualizadas, y no el punto principial. Por lo demás, para que haya forma, es menester que haya ya diferenciación, y por consiguiente, multiplicidad realizada en una cierta medida, lo que no es posible más que cuando el punto se opone a sí mismo, si se puede hablar así, en dos o varias de sus modalidades de manifestación espacial; y esta oposición es lo que, en el fondo, constituye la distancia, cuya realización es la primera efectuación del espacio, que sin ella no es, como acabamos de decirlo, más que una pura potencia de receptividad. Destacamos todavía que la distancia no existe primero más que virtual o implícitamente en la forma esférica de la que hemos hablado más

espaciales, y que constituyen sus «puntos de vista» respectivos para representar o expresar el Universo. Para Leibnitz también, es lo que está situado en el espacio lo que hace toda la realidad actual del espacio mismo; pero es evidente que no se podría referir al espacio, como él lo hace, todo lo que constituye, en cada ser, la expresión del Universo total.

[1] La transmutación de la sucesión en simultaneidad, en la integración del estado humano, implica en cierto modo una «espacialización» del tiempo, que puede traducirse por la agregación de una cuarta dimensión.

[2] Es fácil darse cuenta de que la relación del punto principal con la extensión virtual, o más bien potencial, es análoga a la de la «esencia» con la «substancia», siendo estos dos términos entendidos en su sentido universal, es decir, como designando los dos polos activo y pasivo de la manifestación, que la doctrina hindú llama *Purusha* y *Prakriti* (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. IV).

atrás, y que es la que corresponde al mínimo de diferenciación, puesto que es «isótropa» en relación al punto central, sin nada que distinga una dirección particular en relación a todas las demás; el radio, que es aquí la expresión de la distancia (tomada desde el centro a la periferia), no está trazado efectivamente y no forma parte integrante de la figura esférica. La realización efectiva de la distancia no se encuentra explicitada más que en la línea recta, y en tanto que elemento inicial y fundamental de ésta, como resultante de la especificación de una cierta dirección determinada; desde entonces, el espacio ya no puede considerarse como «isótropo», y, desde este punto de vista, debe ser referido a dos polos simétricos (los dos puntos entre los cuales hay distancia), en lugar de serlo a un centro único.

El punto que realiza toda la extensión, como acabamos de indicarlo, se hace su centro, al medirla según todas sus dimensiones, por la extensión indefinida de los brazos de la cruz en las seis direcciones, o hacia los seis puntos cardinales de esta extensión. Es el «Hombre Universal», simbolizado por esta cruz, pero no el hombre individual (puesto que éste, en tanto que tal, no puede alcanzar nada que esté fuera de su propio estado de ser), el que es verdaderamente la «medida de todas las cosas», para emplear la expresión de Protágoras que ya hemos recordado en otra parte[1], pero, bien entendido, sin atribuir al sofista griego mismo la menor comprehensión de esta interpretación metafísica[2].

---

[1] *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XVI.

[2] Si nuestra intención fuera librarnos aquí a un estudio más completo de la condición espacial y de sus limitaciones, tendríamos que mostrar cómo, de las consideraciones que se han expuesto en este capítulo, puede deducirse una demostración de la absurdidad de las teorías atomistas. Diremos solamente, sin insistir más en ello, que todo lo que es corporal es necesariamente divisible, por eso mismo de que es extenso, es decir, sometido a la condición espacial (cf. *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, pp. 239-240, ed. francesa).

CAPÍTULO XVII

LA ONTOLOGÍA DE LA ZARZA ARDIENTE

Podemos precisar todavía la significación del desdoblamiento del punto por polarización, tal y como acabamos de exponerlo, colocándonos en el punto de vista propiamente «ontológico»; y, para hacer la cosa más fácilmente comprehensible, podemos considerar primero la aplicación al punto de vista lógico e incluso simplemente gramatical. En efecto, tenemos aquí tres elementos, los dos puntos y su distancia, y es fácil darse cuenta de que estos tres elementos corresponden muy exactamente a los de una proposición: los dos puntos representan los dos términos de ésta, y su distancia, al expresar la relación que existe entre ellos, desempeña el papel de la «cópula», es decir, del elemento que liga los dos términos entre sí. Si consideramos la proposición bajo su forma más habitual y al mismo tiempo más general, es decir, la de la proposición atributiva, en la que la «cópula» es el verbo «ser»[1], vemos que expresa una identidad, al menos bajo una cierta relación, entre el sujeto y el atributo; y esto corresponde al hecho de que los dos puntos no son en realidad más que el desdoblamiento de un solo y mismo punto, que se coloca por así decir frente a sí mismo como lo hemos explicado.

Por otra parte, se puede considerar también la relación entre los dos términos como una relación de conocimiento: en este caso, el ser, al colocarse por así decir frente a sí mismo para conocerse, se desdobla en sujeto y objeto; pero, aquí todavía, esos dos no son más que uno en realidad. Esto puede extenderse a todo conocimiento verdadero, que implica esencialmente una identificación del sujeto y del objeto, lo que se puede expresar diciendo que, bajo la relación del conocimiento y en la medida en que hay conocimiento, el ser que conoce es el ser conocido; se ve

[1] Todas las demás formas de proposiciones que consideran algunos lógicos pueden reducirse siempre a la forma atributiva, porque la relación expresada por ésta tiene un carácter más fundamental que todas las otras.

desde entonces que este punto de vista se vincula directamente al precedente, ya que puede decirse que el objeto conocido es un atributo (es decir, una modalidad) del sujeto que conoce.

Si consideramos ahora el Ser universal, que es representado por el punto principial en su indivisible unidad, y del que todos los seres, en tanto que manifestados en la Existencia, no son en suma más que «participaciones», podemos decir que se polariza en sujeto y atributo sin que su unidad sea afectada por ello; y la proposición de que él es a la vez el sujeto y el atributo toma esta forma: «El Ser es el Ser». Es el enunciado mismo de lo que los lógicos llaman el «principio de identidad»; pero, bajo esta forma, se ve que su alcance real rebasa el dominio de la lógica, y que es propiamente, ante todo, un principio ontológico, sean cuales sean las aplicaciones que se pueden sacar de él en órdenes diversos. Se puede decir también que es la expresión de la relación entre el Ser como sujeto (Lo que es) y el Ser como atributo (Lo que Él es), y que, por otra parte, puesto que el Ser-sujeto es el que Conoce y el Ser-atributo (u objeto) el Conocido, esta relación es el Conocimiento mismo; pero, al mismo tiempo, es la relación de identidad; así pues, el Conocimiento absoluto es la identidad misma, y todo conocimiento verdadero, al ser una participación en ella, implica también identidad en la medida en que es efectivo. Agregamos todavía que, puesto que la relación no tiene realidad más que por los dos términos que liga, puestos que éstos no son más que uno, los tres elementos (el que Conoce, el Conocido y el Conocimiento) no son verdaderamente más que Uno[1]; es lo que puede expresarse diciendo que «el Ser se conoce a Sí mismo por Sí mismo»[2].

[1] Ver lo que hemos dicho sobre el ternario *Sachchidânanda* en *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XIV.

[2] En el esoterismo islámico, se encuentran también fórmulas tales como ésta: «*Allah* ha creado el mundo de Sí mismo por Sí mismo en Sí mismo», o: «Él ha enviado Su mensaje de Sí mismo a Sí mismo por Sí mismo». Estas dos fórmulas son por lo demás equivalentes, ya que el «mensaje divino» es el «Libro del Mundo», arquetipo de todos los Libros Sagrados, y las «letras transcendentes» que componen este Libro son todas las criaturas, así como lo hemos explicado más atrás. De esto resulta también que la «ciencia de las letras» (*ilmul-hurûf*), entendida en su sentido superior, es el conocimiento de todas las cosas en el

Lo que es destacable, y lo que muestra bien el valor tradicional de la fórmula que acabamos de explicar así, es que la misma se encuentra textualmente en la Biblia hebraica, en el relato de la manifestación de Dios a Moisés en la Zarza ardiente[1]: al preguntar-Le Moisés cuál es Su Nombre, Él responde: *Eheieh asher Eheieh*[2], lo que se traduce más habitualmente por: «Yo soy El que soy» (o «Lo que Yo soy»), pero cuya significación más exacta es: «El Ser es El Ser»[3]. Hay dos maneras diferentes de considerar la constitución de esta fórmula, de las cuales la primera consiste en descomponerla en tres estadios sucesivos y graduales, según el orden mismo de las tres palabras de las cuales está formada: *Eheieh*, «El Ser»; *Eheieh asher*, «El Ser es»; *Eheieh asher Eheieh*, «El Ser es El Ser». En efecto, una vez enunciado el Ser, lo que se puede decir de él (y sería menester agregar: lo que no se puede *no* decir de él), es primeramente que Él es, y después que Él es El Ser; estas afirmaciones necesarias constituyen esencialmente toda la ontología en el sentido propio de esta palabra[4]. La segunda manera de considerar la misma fórmula, es

principio mismo, en tanto que esencias eternas; en un sentido que puede decirse medio, es la cosmogonia; y finalmente, en el sentido inferior, es el conocimiento de las virtudes de los nombres y de los números, en tanto que expresan la naturaleza de cada ser, conocimiento que permite ejercer por su medio, en razón de esta correspondencia, una acción de orden «mágico» sobre los seres mismos.

[1] En algunas escuelas de esoterismo islámico, la «Zarza ardiente», soporte de la manifestación Divina, se toma como símbolo de la apariencia individual que subsiste cuando el ser ha llegado a la «Identidad Suprema», en el caso que corresponde al del *jîvan-mukta* en la doctrina hindú (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XXIII): es el corazón que resplandece de la luz de la *Shekinah*, por la presencia efectivamente realizada del «Supremo Sí mismo» en el centro de la individualidad humana.

[2] *Éxodo*, III, 14.

[3] En efecto, *Eheieh* no debe considerarse aquí un verbo, sino un nombre, así como lo muestra la continuación del texto, en el que se prescribe a Moisés que diga al pueblo «*Eheieh* me ha enviado hacia vosotros». En cuanto al pronombre relativo *asher*, «el cual», cuando desempeña el papel de «cópula» como es el caso aquí, tiene el sentido del verbo «ser», cuyo lugar ocupa en la proposición.

[4] El famoso «argumento ontológico» de San Anselmo y de Descartes, que ha dado lugar a tantas discusiones, y que, en efecto, es muy contestable bajo la forma «dialéctica» en la que se ha presentado, deviene perfectamente inútil, así como todo otro razonamiento, si, en lugar de hablar de la «existencia de Dios» (lo que implica por lo demás una equivocación sobre la significación de la

enunciar primeramente el primer *Eheieh* de la fórmula, y después el segundo como el reflejo del primero en un espejo (imagen de la contemplación del Ser por Sí mismo); en tercer lugar, la «cópula» *asher* viene a colocarse entre estos dos términos como un lazo que expresa su relación recíproca. Esto corresponde exactamente a lo que hemos expuesto precedentemente: el punto, primeramente único, se desdobla después por una polarización que es también una reflexión, y entonces se establece entre los dos puntos la relación de distancia (relación esencialmente recíproca) por el hecho mismo de su situación uno frente al otro[1].

---

palabra «existencia»), se enuncia simplemente esta fórmula: «El Ser es», que es de la evidencia más inmediata, puesto que depende de la intuición intelectual y no de la razón discursiva (ver *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, pp. 114-115, ed. francesa).

[1] Apenas hay necesidad de hacer destacar que, siendo el *Eheieh* hebraico el Ser puro, el sentido de este nombre divino se identifica muy exactamente al del *Ishwara* de la doctrina hindú, que contiene igualmente en Sí mismo el ternario *Sachchidânanda*.

CAPÍTULO XVIII

PASO DE LAS COORDENADAS RECTILÍNEAS A LAS COORDENADAS POLARES; CONTINUIDAD POR ROTACIÓN

Nos es menester ahora volver de nuevo a la representación geométrica que hemos expuesto en último lugar, y cuya introducción, como lo hemos hecho observar, equivale a reemplazar por coordenadas polares las coordenadas rectilíneas y rectangulares de nuestra precedente representación «microcósmica». Toda variación del radio de la espiral que hemos considerado corresponde a una variación equivalente sobre el eje que atraviesa todas las modalidades, es decir, perpendicular a la dirección según la cual se efectuaba el desarrollo de cada modalidad. En cuanto a las variaciones sobre el eje paralelo a esta última dirección, son reemplazadas por las posiciones diferentes que ocupa el radio al girar alrededor del polo (centro del plano u origen de las coordenadas), es decir, por las variaciones de este ángulo de rotación, medido a partir de una cierta posición tomada como origen. Esta posición inicial, que será la normal a la salida de la espiral (puesto que esta curva parte del centro tangencialmente a la posición del radio que le es perpendicular), será la del radio que contiene, como lo hemos dicho, las modificaciones extremas (comienzo y fin) de todas las modalidades.

Pero, en estas modalidades, únicamente el comienzo y el fin se corresponden, y cada modificación intermediaria o elemento cualquiera de una modalidad tiene igualmente su correspondencia en todas las demás, puesto que las modificaciones correspondientes están representadas siempre por puntos situados sobre un mismo radio salido del polo. Si se tomara este radio, cualquiera que sea, como normal al origen de la espiral, se tendría siempre la misma espiral, pero la figura entera habría girado un

cierto ángulo. Para representar la perfecta continuidad que existe entre todas las modalidades, y en la correspondencia de todos sus elementos, sería menester suponer que la figura ocupa simultáneamente todas las posiciones posibles alrededor del polo, y que todas estas figuras similares se interpenetran, puesto que cada una de ellas, en el conjunto de su desarrollo indefinido, comprende igualmente todos los puntos del plano. Hablando propiamente, no es más que una figura en una indefinidad de posiciones diferentes, posiciones que corresponden a la indefinidad de los valores que puede tomar el ángulo de rotación, suponiendo que este ángulo varíe de una manera continua hasta que el radio, salido de la posición inicial que hemos definido, haya vuelto, después de una revolución completa, a superponerse a esta posición primera.

En esta suposición, se tendría la imagen exacta de un movimiento vibratorio que se propaga indefinidamente, en ondas concéntricas, alrededor de su punto de partida, en un plano horizontal semejante a la superficie libre de un líquido[1]; y sería también el símbolo geométrico más exacto que se pueda dar de la integralidad de un estado de ser. Si se quisiera entrar más adelante en las condiciones de orden puramente matemático, que no nos interesan aquí sino en tanto que nos proporcionan representaciones simbólicas, se podría mostrar que la realización de esta integralidad correspondería a la integración de la ecuación diferencial que expresa la relación que existe entre las variaciones concomitantes del radio y de su ángulo de rotación, variando a la vez uno y otro, y uno en función del otro, de una manera continua, es decir, en cantidades infinitesimales. La constante arbitraria que figura en la integral estaría determinada por la posición del radio tomado como origen, y esta misma cantidad, que no es fija más que para una posición determinada de la figura, debería variar de una manera continua desde 0 a 2π para todas sus posiciones, de

[1] Se trata de lo que se llama en física la superficie libre «teórica», ya que, de hecho, la superficie libre de un líquido no se extiende indefinidamente y no realiza jamás perfectamente el plano horizontal.

suerte que, si se consideran éstas como pudiendo ser simultáneas (lo que equivale a suprimir la condición temporal, que da a la actividad de manifestación la cualificación particular que constituye el movimiento), es menester dejar la constante indeterminada entre estos dos valores extremos.

Sin embargo, se debe tener buen cuidado de observar que estas representaciones geométricas, cualesquiera que sean, son siempre más o menos imperfectas, como lo es por lo demás necesariamente toda representación y toda expresión formal. En efecto, estamos obligados naturalmente a situarlas en un espacio particular, en una extensión determinada, y el espacio, considerado incluso en toda la extensión de la que es susceptible, no es nada más que una condición especial contenida en uno de los grados de la Existencia universal, condición a la cual (por lo demás unida o combinada con otras condiciones del mismo orden) están sometidos algunos de los dominios múltiples comprendidos en ese grado de la Existencia, dominios de los que, en el «macrocosmo», cada uno es el análogo de lo que es en el «microcosmo» la modalidad correspondiente del estado de ser situado en ese mismo grado. La representación es pues forzosamente imperfecta, por eso mismo de que está encerrada en unos límites más restringidos que lo que es así representado, y, por lo demás, si fuera de otro modo, sería inútil[1]; pero, por otra parte, es tanto menos imperfecta, aunque permanece siempre comprendida en los límites de lo concebible actual, e incluso en los límites, mucho más estrechos, de lo imaginable (que procede enteramente de lo sensible) cuanto menos limitada deviene, lo que, en suma, equivale a decir que hace intervenir una potencia más elevada de lo indefinido[2]. Esto se

[1] Por eso es por lo que lo superior no puede simbolizar de ninguna manera lo inferior, sino que, al contrario, es siempre simbolizado por lo inferior; para desempeñar su destino de «soporte», el símbolo debe ser evidentemente más accesible, y por consiguiente, menos complejo o menos extenso que lo que expresa o representa.

[2] En las cantidades infinitesimales, hay algo que corresponde exactamente, pero en sentido inverso, a estas potencias crecientes de lo indefinido: son los diferentes órdenes decrecientes de estas cantidades infinitesimales. En ambos casos, una cantidad de un cierto orden es indefinida, en el sentido creciente o en el sentido decreciente, no solo en relación a las cantidades finitas ordinarias,

traduce en particular, en las representaciones espaciales, por la agregación de una dimensión, así como lo hemos indicado ya precedentemente; por lo demás, esta cuestión se aclarará todavía por la continuación de nuestra exposición.

sino también en relación a las cantidades pertenecientes a todos los órdenes de indefinidad precedentes; no hay pues heterogeneidad radical entre las cantidades ordinarias (consideradas como variables) y las cantidades indefinidamente crecientes o indefinidamente decrecientes.

CAPÍTULO XIX

REPRESENTACIÓN DE LA CONTINUIDAD DE LOS DIFERENTES ESTADOS DEL SER

En nuestra nueva representación, no hemos considerado todavía hasta aquí más que un plano horizontal, es decir, un solo estado de ser, y ahora nos es menester figurar también la continuidad de todos los planos horizontales, que representan la indefinida multiplicidad de todos los estados. Esta continuidad se obtendrá geométricamente de una manera análoga: en lugar de suponer el plano horizontal fijo en la extensión de tres dimensiones, suposición que el hecho del movimiento hace por lo demás tan irrealizable materialmente como el trazado de una curva cerrada, vamos a suponer que se desplaza insensiblemente, paralelamente a sí mismo, permaneciendo pues siempre perpendicular al eje vertical, y de manera que encuentre sucesivamente a este eje en todos sus puntos consecutivos, con lo cual el paso de un punto a otro corresponde al recorrido de una de las espiras que hemos considerado. El movimiento espiroidal se supondrá aquí isócrono, primero para simplificar la representación tanto como sea posible, y también para traducir la equivalencia de las múltiples modalidades del ser en cada uno de sus estados, cuando se les considera desde el punto de vista Universal.

Para más simplicidad, podemos considerar de nuevo y provisoriamente cada una de las espiras como la hemos considerado ya en el plano horizontal fijo, es decir, como una circunferencia. Esta vez también, la circunferencia no se cerrará, ya que, cuando el radio que la describe vuelva a superponerse a su posición inicial, no estará ya en el mismo plano horizontal (supuesto fijo como paralelo a la dirección de uno de los planos de coordenadas y marcando una cierta situación definida sobre el eje perpendicular a esta dirección); la distancia elemental que separará las dos extremidades de esta circunferencia, o más bien

de la curva supuesta tal, ya no se medirá entonces sobre un radio salido del polo, sino sobre una paralela al eje vertical[1]. Estos puntos extremos no pertenecen al mismo plano horizontal, sino a dos planos horizontales superpuestos; están situados de una y otra parte del plano horizontal considerado en el curso de su desplazamiento intermediario entre esas dos posiciones (desplazamiento que corresponde al desarrollo del estado representado por este plano), porque marcan la continuidad de cada estado de ser con el que le precede y el que le sigue inmediatamente en la jerarquización del ser total. Si se consideran los radios que contienen las extremidades de las modalidades de todos los estados, su superposición forma un plano vertical del cual son las rectas horizontales, y este plano vertical es el lugar de todos los puntos extremos de los que acabamos de hablar, y que se podrían llamar puntos límites para los diferentes estados, como lo eran precedentemente, desde otro punto de vista, para las diversas modalidades de cada estado. La curva que provisoriamente habíamos considerado como una circunferencia es en realidad una espira, de altura infinitesimal (distancia de dos planos horizontales que encuentran al eje vertical en dos puntos consecutivos), de una hélice trazada sobre un cilindro de revolución cuyo eje no es otro que el eje vertical de nuestra representación. La correspondencia entre los puntos de las espiras sucesivas está marcada aquí por su situación sobre una misma generatriz del cilindro, es decir, sobre una misma vertical; los puntos que se corresponden, a través de la multiplicidad de los estados de ser, aparecen confundidos cuando se les considera en la totalidad de la extensión de tres dimensiones, en proyección ortogonal sobre un plano de base del cilindro, es decir, sobre un plano horizontal determinado.

Para completar nuestra representación, basta considerar ahora simultáneamente, por una parte, este movimiento helicoidal, efectuándose sobre un sistema cilíndrico vertical constituido por

[1] En otros términos, es en el sentido vertical, y ya no en el sentido horizontal como precedentemente, que la curva permanece abierta.

una indefinidad de cilindros circulares concéntricos (cuyo radio de base no varía de uno a otro más que una cantidad infinitesimal), y, por otra, el movimiento espiroidal que hemos considerado precedentemente en cada plano horizontal supuesto fijo. A consecuencia de la combinación de estos dos movimientos, la base del sistema vertical no será otra que la espiral horizontal, equivalente al conjunto de una indefinidad de circunferencias concéntricas no cerradas; pero, además, para llevar más lejos la analogía de las consideraciones relativas respectivamente a las extensiones de dos y tres dimensiones, y también para simbolizar mejor la perfecta continuidad de todos los estados de ser entre ellos, será menester considerar la espiral, no en una sola posición, sino en todas las posiciones que puede ocupar alrededor de su centro. Se tendrá así un indefinidad de sistemas verticales tales como el precedente, que tienen el mismo eje, y que se interpenetran todos cuando se les considera como coexistentes, puesto que cada uno de ellos comprende igualmente la totalidad de los puntos de una misma extensión de tres dimensiones, en la cual están todos situados; aquí todavía, no es más que el sistema considerado simultáneamente en todas las posiciones, en multitud indefinida, que puede ocupar al llevar a cabo una rotación completa alrededor del eje vertical.

Sin embargo, veremos que, en realidad, la analogía así establecida no es todavía completamente suficiente; pero, antes de ir más lejos, haremos destacar que todo lo que acabamos de decir podría aplicarse a la representación «macrocósmica», tanto como a la representación «microcósmica». En ese caso, las espiras sucesivas de la espiral indefinida trazada en el plano horizontal, en lugar de representar las diversas modalidades de un estado de ser, representarían los dominios múltiples de un grado de la Existencia universal, mientras que la correspondencia vertical sería la de cada grado de la Existencia, en cada una de las posibilidades determinadas que comprende, con todos los demás grados. Agregamos por lo demás, para no tener que volver sobre ello, que esta concordancia entre las dos representaciones «macrocósmica»

y «microcósmica» será igualmente verdadera para todo lo que va a seguir.

CAPÍTULO XX

EL VÓRTICE ESFÉRICO UNIVERSAL

Si volvemos de nuevo al sistema vertical complejo que hemos considerado en último lugar, vemos que, alrededor del punto tomado como centro de la extensión de tres dimensiones que llena este sistema, esta extensión no es «isótropa», o, en otros términos, que, a consecuencia de la determinación de una dirección particular y en cierto modo «privilegiada», que es la del eje del sistema, es decir, la dirección vertical, la figura no es homogénea en todas las direcciones a partir de este punto. Por el contrario, en el plano horizontal, cuando considerábamos simultáneamente todas las posiciones de la espiral alrededor del centro, este plano era considerado así de una manera homogénea y bajo un aspecto «isótropo» en relación a ese centro. Para que ello sea así en la extensión de tres dimensiones, es menester destacar que toda recta que pasa por el centro podría ser tomada como eje de un sistema tal como éste del que acabamos de hablar, de suerte que toda dirección puede desempeñar el papel de la vertical; del mismo modo, puesto que todo plano que pasa por el centro es perpendicular a una de estas rectas, resulta de ello que, correlativamente, toda dirección de planos podrá desempeñar el papel de la dirección horizontal, e incluso la de la dirección paralela a uno cualquiera de los tres planos de coordenadas. En efecto, todo plano que pasa por el centro puede devenir uno de estos tres planos en una indefinidad de sistemas de coordenadas trirectangulares, ya que contiene una indefinidad de parejas de rectas ortogonales que se cortan en el centro (estas rectas son todos los radios que salen del polo en la figuración de la espiral), parejas que pueden formar todas dos cualesquiera de los tres ejes de uno de estos sistemas. Del mismo modo que cada punto de la extensión es centro en potencia, como ya lo hemos dicho más atrás, así toda recta de esta misma extensión es eje en potencia, e,

incluso cuando el centro haya sido determinado, cada recta que pasa por este punto será también, en potencia, uno cualquiera de los tres ejes. Cuando se haya escogido el eje central o principal de un sistema, quedarán por fijar todavía los otros dos ejes en el plano perpendicular al primero y que pasan igualmente por el centro; pero es menester que, como el centro mismo, los tres ejes estén determinados también para que la cruz sea trazada efectivamente, es decir, para que la extensión toda entera pueda ser medida realmente según sus tres dimensiones.

Se pueden considerar como coexistiendo todos los sistemas tales como nuestra representación vertical, que tienen respectivamente como ejes centrales todas las rectas que pasan por el centro, ya que son en efecto coexistentes en el estado potencial, y, por lo demás, eso no impide de ningún modo escoger después tres ejes de coordenadas determinadas, a los cuales se referirá toda la extensión. Aquí todavía, todos los sistemas de que hablamos no son en realidad más que las diferentes posiciones del mismo sistema, cuando su eje toma todas las posiciones posibles alrededor del centro, y se interpenetran por la misma razón que precedentemente, es decir, porque cada uno de ellos comprende todos los puntos de la extensión. Se puede decir pues que es el punto principial del que hemos hablado, independiente de toda determinación y que representa el ser en sí, el que efectúa o realiza esta extensión, hasta entonces completamente potencial y concebida como una pura posibilidad de desarrollo, llenando su volumen total, indefinido a la tercera potencia, por la completa expansión de sus virtualidades en todas las direcciones. Por lo demás, es precisamente en la plenitud de la expansión donde se obtiene la perfecta homogeneidad, del mismo modo que, inversamente, la extrema distinción no es realizable más que en la extrema universalidad[1]; en el punto central del ser, se establece, como lo hemos dicho más atrás, un perfecto equilibrio entre los

[1] Aquí todavía, hacemos alusión a la unión de los dos puntos de vista de «la unidad en la pluralidad y de la pluralidad en la unidad», que ya hemos tratado precedentemente, en conformidad con las enseñanzas del esoterismo islámico.

términos opuestos de todos los contrastes y de todas las antinomias a las que dan lugar los puntos de vista exteriores y particulares.

Como, con la nueva consideración de todos los sistemas coexistentes, las direcciones de la extensión desempeñan todas el mismo papel, el despliegue que se efectúa a partir del centro puede considerarse como esférico, o mejor esferoidal: como ya lo hemos indicado, el volumen total es un esferoide que se extiende indefinidamente en todos los sentidos, y cuya superficie no se cierra, así como tampoco se cerraban las curvas que hemos descrito anteriormente; por lo demás, la espiral plana, considerada simultáneamente en todas sus posiciones, no es otra cosa que una sección de esta superficie por un plano que pasa por el centro. Hemos dicho que la realización de la integralidad de un plano se traducía por el cálculo de una integral simple; aquí, como se trata de un volumen, y no ya de una superficie, la realización de la totalidad de la extensión se traduciría por el cálculo de una integral doble[1]; las dos constantes arbitrarias que se introducirían en este cálculo podrían ser determinadas por la elección de dos ejes de coordenadas, y el tercer eje se encontraría fijado por eso mismo, puesto que debe ser perpendicular al plano de los otros dos y pasar por el centro. Debemos destacar todavía que el despliegue de este esferoide no es, en suma, otra cosa que la propagación indefinida de un movimiento vibratorio (u ondulatorio, ya que estos términos son sinónimos en el fondo), no solo en un plano horizontal, sino en toda la extensión de tres dimensiones, movimiento cuyo punto de partida puede considerarse actualmente como el centro. Si se considera esta extensión como un símbolo geométrico, es decir, espacial, de la Posibilidad universal total (símbolo necesariamente imperfecto,

[1] Un punto que importa retener, aunque no podamos insistir en él aquí, es que una integral no puede calcularse tomando sus elementos uno a uno y sucesivamente, ya que, de esta manera el cálculo no se acabaría jamás; la integración no puede efectuarse más que por una única operación sintética, y el procedimiento analítico de formación de las sumas aritméticas no podría ser aplicable al infinito.

puesto que es limitado por su naturaleza misma), la representación en la que hemos desembocado así será la figuración, en la medida en que es posible, del vórtice esférico universal según el cual discurre la manifestación de todas las cosas, y que la tradición metafísica del extremo oriente llama *Tao*, es decir, la «Vía».

CAPÍTULO XXI

DETERMINACIÓN DE LOS ELEMENTOS DE LA REPRESENTACIÓN DEL SER

Por lo que acabamos de exponer, hemos llevado hasta sus extremos límites concebibles, o más bien imaginables (puesto que es siempre de una representación de orden sensible que se trata), la universalización de nuestro símbolo geométrico, introduciendo en él gradualmente, en varias fases sucesivas, o, para hablar más exactamente, consideradas sucesivamente en el curso de nuestro estudio, una indeterminación cada vez más grande, que corresponde a lo que hemos llamado potencias cada vez más elevadas de lo indefinido, pero sin salir sin embargo de la extensión de tres dimensiones. Después de haber llegado a este punto, nos va a ser menester rehacer en cierto modo este mismo camino en sentido inverso, para restituir a la figura la determinación de todos sus elementos, determinación sin la cual, aunque exista toda entera en el estado virtual, no puede ser trazada efectivamente; pero esta determinación, que, en nuestro punto de partida, era considerada solo por así decir hipotéticamente, como una pura posibilidad, devendrá ahora real, ya que podemos marcar la significación precisa de cada uno de los elementos constitutivos del símbolo crucial por el que se caracteriza.

Primeramente, consideraremos, no la universalidad de los seres, sino un solo ser en su totalidad; supondremos que el eje vertical esté determinado, y después que esté igualmente determinado el plano que pasa por este eje y que contiene los puntos extremos de las modalidades de cada estado; volveremos de nuevo así al sistema vertical que tiene como base plana la espiral horizontal considerada en una sola posición, sistema que ya habíamos descrito precedentemente. Aquí, las direcciones de los tres ejes de coordenadas están determinadas, pero únicamente el

eje vertical está efectivamente determinado en posición; uno de estos dos ejes horizontales estará situado en el plano vertical del que acabamos de hablar, y el otro le será naturalmente perpendicular; pero el plano horizontal que contendrá a estas dos rectas rectangulares permanece todavía indeterminado. Si determináramos pues este plano, determinaríamos también por eso mismo el centro de la extensión, es decir, el origen del sistema de coordenadas al que se refiere esta extensión, puesto que este punto no es otro que la intersección del plano de coordenadas con el eje vertical; todos los elementos de la figura estarían entonces efectivamente determinados, lo que permitiría trazar la cruz de tres dimensiones, midiendo la extensión en su totalidad.

Debemos recordar todavía que habíamos tenido que considerar, para constituir el sistema representativo del ser total, primero una espiral horizontal, y después una hélice cilíndrica vertical. Si consideramos aisladamente una espira cualquiera de una tal hélice, podremos, descuidando la diferencia elemental de nivel entre sus extremidades, verla como una circunferencia trazada en un plano horizontal; del mismo modo se podrá tomar por una circunferencia cada espira de la otra curva, la espiral horizontal, si se descuida la variación elemental del radio entre sus extremidades. Por consiguiente, toda circunferencia trazada en un plano horizontal y que tiene por centro el centro mismo de este plano, es decir, su intersección con el eje vertical, podrá inversamente, y con las mismas aproximaciones, ser considerada como una espira que pertenece a la vez a una hélice vertical y a una espiral horizontal[1]; resulta de eso que la curva que representamos como una circunferencia, no es en realidad, hablando rigurosamente, ni cerrada ni plana.

Una tal circunferencia representará una modalidad cualquiera de un estado de ser igualmente cualquiera, considerado según la dirección del eje vertical, que se proyectará él mismo

[1] Esta circunferencia es la misma cosa que la que limita exteriormente la figura conocida bajo el nombre de *yin-yang* en el simbolismo extremo oriental, figura a la que ya hemos hecho alusión, y que trataremos especialmente un poco más adelante.

horizontalmente en un punto, centro de la circunferencia. Por otra parte, si se considerara ésta según la dirección de uno u otro de los dos ejes horizontales, ella se proyectaría en un segmento, simétrico en relación al eje vertical, de una recta horizontal que forma con este último una cruz de dos dimensiones, siendo esta recta horizontal la huella, sobre el plano vertical de proyección, del plano en el cual está situada la circunferencia considerada.

En lo que concierne a la significación de la circunferencia con el punto central, siendo éste la huella del eje vertical sobre un plano horizontal, haremos destacar que, según un simbolismo completamente general, el centro y la circunferencia representan el punto de partida y la conclusión de un modo cualquiera de manifestación[1]; corresponden pues respectivamente a lo que son, en lo Universal, la «esencia» y la «sustancia» (*Purusha* y *Prakriti* en la doctrina hindú), o también el Ser en sí mismo y su Posibilidad, y figuran, para todo modo de manifestación, la expresión más o menos particularizada de estos dos principios considerados como complementarios, activo y pasivo uno en relación al otro. Esto acaba de justificar lo que hemos dicho precedentemente sobre la relación que existe entre los diversos aspectos del simbolismo de la cruz, ya que de ahí podemos deducir que, en nuestra representación geométrica, el plano horizontal (que se supone fijo en tanto que plano de coordenadas, y que, por lo demás, puede ocupar una posición cualquiera, puesto que no está determinado más que en dirección) desempeñará el papel pasivo en relación al eje vertical, lo que equivale a decir que el estado de ser correspondiente se realizara en su desarrollo integral bajo la influencia activa del principio que es representado por el eje[2]; esto podrá comprenderse mejor por lo que sigue, pero importaba indicarlo desde ahora.

[1] Hemos visto que, en el simbolismo de los números, esta figura corresponde al denario, considerado como el desarrollo completo de la unidad.

[2] Si consideramos la cruz de dos dimensiones obtenida por proyección sobre un plano vertical, cruz que está formada naturalmente por una línea vertical y por una línea horizontal, vemos que, en estas condiciones, la cruz simboliza perfectamente la unión de dos principios activo y pasivo.

CAPÍTULO XXII

EL SÍMBOLO EXTREMO ORIENTAL DEL YIN-YANG;
EQUIVALENCIA METAFÍSICA DEL NACIMIENTO Y DE LA MUERTE

Volviendo de nuevo a la determinación de nuestra figura, no vamos a considerar en suma particularmente más que dos cosas: por una parte, el eje vertical, y, por otra, el plano horizontal de coordenadas. Sabemos que un plano horizontal representa un estado de ser, cada una de cuyas modalidades corresponde a una espira plana que hemos confundido con una circunferencia; por otro lado, las extremidades de esta espira, en realidad, no están contenidas en el plano de la curva, sino en dos planos inmediatamente vecinos, ya que esta misma curva, considerada en el sistema cilíndrico vertical, es «una espira, una función de hélice, pero cuyo paso es infinitesimal. Por eso es por lo que, dado que vivimos, actuamos y razonamos al presente sobre contingencias, podemos, y debemos incluso, considerar el gráfico de la evolución individual[1] como una superficie (plana). Y, en realidad, posee todos sus atributos y cualidades, y no difiere de la superficie más que considerada desde el Absoluto[2]. Así, en nuestro plano (o grado de existencia), el "círculus vital" es una verdad inmediata, y el círculo es en efecto la representación del ciclo individual humano»[3].

El *yin-yang* que, en el simbolismo tradicional del extremo oriente, figura «el círculo del destino individual», es en efecto un círculo, por las razones precedentes. «Es un círculo representativo de una evolución individual o específica[4]. Y no participa más que

[1] Ya sea para una modalidad particular, ya sea incluso para una individualidad integral si se considera aisladamente en el ser; cuando no se considera más que un solo estado, la representación debe ser plana. Recordaremos todavía una vez más, para evitar todo malentendido, que la palabra «evolución» no puede significar para nos nada más que el desarrollo de un cierto conjunto de posibilidades.

[2] Es decir, considerando el ser en su totalidad.

[3] Matgioi, *La Vía Metafísica*, p. 128.

[4] La especie, en efecto, no es un principio transcendente en relación a los

por dos dimensiones en el cilindro cíclico universal. No teniendo espesor, no tiene opacidad, y se le representa diáfano y transparente, es decir, que los gráficos de las evoluciones, anteriores y posteriores a su momento[1], se ven y se imprimen en la mirada a través de él»[2]. Pero, bien entendido, «es menester no perder jamás de vista que si, tomado aparte, el *yin-yang* puede considerarse como un círculo, es, en la sucesión de las modificaciones individuales[3], un elemento de hélice: toda modificación individual es esencialmente un vórtice de tres dimensiones[4]; no hay más que un solo estado humano, y no se vuelve a pasar jamás por el camino ya recorrido»[5].

---

individuos que forman parte de ella; en sí misma es del orden de las existencias individuales y no le rebasa; se sitúa pues al mismo nivel en la Existencia universal, y se puede decir que la participación en la especie se efectúa según el sentido horizontal; quizás consagraremos algún día un estudio especial a esta cuestión de las condiciones de la especie.

[1] Estas evoluciones son el desarrollo de los demás estados, repartidos así en relación al estado humano; recordamos que, metafísicamente, jamás puede tratarse de «anterioridad» y de «posterioridad» más que en el sentido de un encadenamiento causal y puramente lógico, que no podría excluir la simultaneidad de todas las cosas en el «eterno presente».

[2] Matgioi, *La Vía Metafísica*, p. 129. — La figura esta dividida en dos partes, una oscura y la otra clara, que corresponden respectivamente a estas evoluciones anteriores y posteriores, puesto que los estados de que se trata, en comparación con el estado humano, pueden considerarse simbólicamente unos como sombríos y los otros como luminosos; al mismo tiempo, la parte oscura es el lado del *yin*, y la parte clara es el lado del *yang*, conformemente a la significación original de estos dos términos. Por otra parte, puesto que el *yang* y el *yin* son también los dos principios masculino y femenino, se tiene así, desde otro punto de vista, y como lo hemos indicado más atrás, la representación del «Andrógino» primordial cuyas dos mitades están ya diferenciadas sin estar todavía separadas. En fin, en tanto que representativa de las revoluciones cíclicas, cuyas fases están ligadas a la predominancia alternativa del *yang* y del *yin*, la misma figura también está en relación con el *swastika*, así como con el símbolo de la doble espiral al cual hemos hecho alusión precedentemente; pero esto nos llevaría a consideraciones extrañas a nuestro tema.

[3] Consideradas en tanto que se corresponden (en sucesión lógica) en los diferentes estados del ser, que por lo demás deben considerarse en simultaneidad para que las diferentes espiras de hélice puedan compararse entre ellas.

[4] Es un elemento del vórtice esférico universal que hemos tratado precedentemente; siempre hay analogía y en cierto modo «proporcionalidad» (sin que pueda haber ninguna medida común) entre el todo y cada uno de sus elementos, incluso infinitesimales.

[5] Matgioi, *La Vía Metafísica*, pp. 131-132 (nota). — Esto excluye también

Como ya lo hemos dicho, las dos extremidades de la espira de hélice de paso infinitesimal son dos puntos inmediatamente vecinos sobre una generatriz del cilindro, una paralela al eje vertical (situada por lo demás en uno de los planos de coordenadas). Estos dos puntos no pertenecen realmente a la individualidad, o, de una manera más general, al estado de ser representado por el plano horizontal que se considera. «La entrada en el *yin-yang* y la salida del *yin-yang* no están a la disposición del individuo, ya que son dos puntos que, aunque en el *yin-yang*, pertenecen a la espira inscrita sobre la superficie lateral (vertical) del cilindro, y que están sometidos a la atracción de la "Voluntad del Cielo". Y en realidad, el hombre no es libre, en efecto, de su nacimiento ni de su muerte. Para su nacimiento, no es libre ni de la aceptación, ni de la negación, ni del momento. Para la muerte, no es libre de sustraerse a ella; y, en toda justicia analógica, no debe ser libre tampoco del momento de su muerte... En todo caso, no es libre de ninguna de las condiciones de estos dos actos: el nacimiento le lanza invenciblemente sobre el círculo de una existencia que ni ha pedido ni ha escogido; la muerte le retira de este círculo y le lanza invenciblemente a otro, prescrito y previsto por la "Voluntad del Cielo", sin que pueda modificarlo en nada[1]. Así, el hombre terrestre es esclavo en cuanto a su nacimiento y en cuanto a su muerte, es decir, en relación a los dos actos principales de su vida individual, a los únicos que resumen en suma su evolución especial al respecto de lo Infinito»[2].

---

formalmente la posibilidad de la «reencarnación». A este respecto, se puede destacar también, que, desde el punto de vista de la representación geométrica, una recta no puede encontrar a un plano más que en un solo punto; esto es así, en particular, en el caso del eje vertical en relación a cada plano horizontal.

[1] Esto es así porque el individuo como tal no es más que un ser contingente, que no tiene en sí mismo su razón suficiente; por eso es por lo que el curso de su existencia, si se considera sin tener en cuenta la variación según el sentido vertical, aparece como el «círculo de la necesidad».

[2] Matgioi, *La Vía Metafísica*, pp. 132-133. — «Pero, entre su nacimiento y su muerte, el individuo es libre, en la emisión y en el sentido de todos sus actos terrestres; en el «circulus vital» de la especie y del individuo, la atracción de la "Voluntad del Cielo" no se hace sentir».

Debe comprenderse bien que «los fenómenos muerte y nacimiento, considerados en sí mismos y fuera de los ciclos, son perfectamente iguales»[1]; se puede decir incluso que no es en realidad más que un solo y mismo fenómeno considerado bajo dos caras opuestas, es decir, desde el punto de vista de uno y otro de los dos ciclos consecutivos entre los cuales interviene. Por lo demás, eso se ve inmediatamente en nuestra representación geométrica, puesto que el fin de un ciclo cualquiera coincide siempre necesariamente con el comienzo de otro, y puesto que nos no empleamos los términos «nacimiento» y «muerte», tomándolos en su acepción enteramente general, más que para designar los pasos entre los ciclos, cualquiera que sea por lo demás la extensión de éstos, y ya sea que se trate tanto de mundos como de individuos. Estos dos fenómenos, «se acompañan pues y se completan uno al otro: el nacimiento humano es la consecuencia inmediata de una muerte (a otro estado); la muerte humana es la causa inmediata de un nacimiento (en otro estado igualmente). Cada una de estas circunstancias jamás se produce sin la otra. Y, puesto que el tiempo aquí no existe, podemos afirmar que, entre el valor intrínseco del fenómeno nacimiento y el valor intrínseco del fenómeno muerte, hay identidad metafísica. En cuanto a su valor relativo, y a causa de la inmediatez de las consecuencias, la muerte a la extremidad de un ciclo cualquiera es superior al nacimiento sobre el mismo ciclo, en todo el valor de la atracción de la "Voluntad del Cielo" sobre este ciclo, es decir, matemáticamente, en el paso de la hélice evolutiva»[2].

---

[1] Matgioi, *La Vía Metafísica*, pp. 138-139 (nota).

[2] Matgioi, *La Vía Metafísica*, p. 137. — Sobre esta cuestión de la equivalencia metafísica del nacimiento y de la muerte, ver también *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. VIII y XVII.

CAPÍTULO XXIII

SIGNIFICACIÓN DEL EJE VERTICAL; LA INFLUENCIA DE LA VOLUNTAD DEL CIELO

De lo que precede, resulta que el paso de la hélice, elemento por el que las extremidades de un ciclo individual, cualquiera que sea, escapan al dominio propio de la individualidad, es la medida de la «fuerza atractiva de la Divinidad»[1]. La influencia de la «Voluntad del Cielo» en el desarrollo del ser se mide pues paralelamente al eje vertical; puesto que esta influencia transcendente no se hace sentir en el interior de un mismo estado tomado aisladamente, esto implica evidentemente la consideración simultánea de una pluralidad de estados, que constituyen otros tantos ciclos integrales de existencia (espirales horizontales).

El eje vertical representa entonces el lugar metafísico de la manifestación de la «Voluntad del Cielo», y atraviesa a cada plano horizontal en su centro, es decir, en el punto donde se realiza el equilibrio en el que reside precisamente esta manifestación, o, en otros términos, la armonización completa de todos los elementos constitutivos del estado del ser correspondiente. Como lo hemos visto más atrás, es eso lo que es menester entender por el «Invariable Medio» (*Tchoung-young*), donde se refleja, en cada estado de ser (por el equilibrio que es como una imagen de la Unidad principial en lo manifestado), la «Actividad del Cielo», que, en sí misma, es no actuante y no manifestada, aunque debe ser concebida como capaz de acción y de manifestación, sin que, por lo demás, eso pueda afectarla o modificarla de ninguna manera, e incluso, a decir verdad, como capaz de toda acción y de toda manifestación, precisamente porque está más allá de todas las acciones y manifestaciones particulares. Por consiguiente, podemos decir que, en la representación de un ser, el eje vertical

[1] Matgioi, *La Vía Metafísica*, p. 95.

es el símbolo de la «Vía Personal»[1], que conduce a la Perfección, y que es una especificación de la «Vía Universal», representada precedentemente mediante una figura esferoidal indefinida y no cerrada; con el mismo simbolismo geométrico, esta especificación se obtiene, según lo que hemos dicho, por la determinación de una dirección particular en la extensión, dirección que es la de este eje vertical[2].

Hemos hablado aquí de la Perfección, y, a este propósito, es necesaria una breve explicación: cuando este término se emplea así, debe entenderse en su sentido absoluto y total. Solamente que, para pensar en ella, en nuestra condición actual (en tanto que seres que pertenecen al estado individual humano), es menester hacer inteligible esta concepción en modo distintivo; y, esta conceptibilidad es la «perfección activa» (*Khien*), es decir, la posibilidad de la voluntad en la Perfección, y, naturalmente, de la omnipotencia, que es idéntica a lo que se designa como la «actividad del Cielo». Pero, para hablar de ella, es menester, además, sensibilizar esta concepción (puesto que el lenguaje, como toda expresión exterior, es necesariamente de orden sensible); es entonces la «perfección pasiva» (*Khouen*), es decir, la posibilidad de la acción como motivo y como propósito. *Khien* es la voluntad capaz de manifestarse, y *Khouen* es el objeto de esta manifestación; pero, por otra parte, desde que se dice «perfección activa» o «perfección pasiva», ya no se dice Perfección en el sentido absoluto, puesto que en eso hay ya una distinción y una determinación, y por consiguiente, una limitación. También se puede decir, si se quiere, que *khien* es la facultad actuante (y sería más exacto decir «influyente»), que corresponde al «Cielo» (*Tien*), y que *Khouen* es la facultad plástica, que corresponde a la «Tierra» (*Ti*); encontramos aquí, en la Perfección, el análogo, pero todavía más universal, de lo que hemos designado, en el Ser, como

1 Recordamos todavía que la «personalidad» es para nos el principio transcendente y permanente del ser, mientras que la «individualidad» no es más que una manifestación transitoria y contingente del mismo.

2 Esto acaba de precisar lo que hemos indicado ya sobre el tema de las relaciones de la «Vía» (*Tao*) y de la «Rectitud» (*Te*).

la «esencia» y la «substancia»[3]. En todo caso, sea cual fuere el principio por el que se las determine, es menester saber que *Khien* y *Khouen* no existen metafísicamente más que desde nuestro punto de vista de seres manifestados, del mismo modo que no es en sí mismo como el Ser se polariza y se determina en «esencia» y «substancia», sino solo en relación a nosotros, y en tanto que nosotros le consideramos a partir de la manifestación universal de la cual es el Principio y a la cual pertenecemos.

Si volvemos de nuevo ahora a nuestra representación geométrica, vemos que el eje vertical está determinado como expresión de la «Voluntad del Cielo» en el desarrollo del ser, lo que determina al mismo tiempo la dirección de los planos horizontales, que representan los diferentes estados, y la correspondencia horizontal y vertical de éstos, estableciendo su jerarquización. Como consecuencia de esta correspondencia, los puntos límites de estos estados están determinados como extremidades de las modalidades particulares; el plano vertical que los contiene es uno de los planos de coordenadas, así como el que le es perpendicular según el eje; estos dos planos verticales trazan en cada plano horizontal una cruz de dos dimensiones, cuyo centro está en el «Invariable Medio». No queda pues más que un solo elemento indeterminado: es la posición del plano horizontal particular que será el tercer plano de coordenadas; a este plano corresponde, en el ser total, un cierto estado, cuya determinación permitirá trazar la cruz simbólica de tres dimensiones, es decir, realizar la totalización misma del ser.

Antes de ir más lejos, importa observar todavía un punto, a saber: la distancia vertical que separa las extremidades de un ciclo evolutivo cualquiera es constante, lo que, parece, equivaldría a decir que, cualquiera que sea el ciclo que se considere, la «fuerza atractiva de la Divinidad» actúa siempre con la misma intensidad; y ello es efectivamente así al respecto del Infinito: es lo que

[3] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. IV. — En los *koua* de Fo-hi, *Khien* se representa por tres trazos llenos, y *Khouen* por tres trazos quebrados; ahora bien, se ha visto que el trazo lleno es el símbolo del *yang* o principio activo, y que el trazo quebrado es el del *yin* o principio pasivo.

expresa la ley de la armonía universal, que exige la proporcionalidad en cierto modo matemática de todas las variaciones. Sin embargo, es verdad que podría no ser ya lo mismo en apariencia si uno se colocara en un punto de vista especializado, y si se considerara solamente el recorrido de un cierto ciclo determinado que se quisiera comparar a los demás bajo la relación de que se trata; sería menester entonces poder evaluar, en el caso preciso en el que uno se hubiera colocado (admitiendo que haya lugar efectivamente a colocarse ahí, lo que, en todo caso, está fuera del punto de vista de la metafísica pura), el valor del paso de la hélice; pero, «nosotros no conocemos el valor esencial de este elemento geométrico, porque no tenemos actualmente consciencia de los estados cíclicos por donde pasamos, y porque no podemos medir pues la altura metafísica que nos separa hoy de aquella de la cual salimos»[1]. No tenemos así ningún medio directo para apreciar la medida de la acción de la «Voluntad del Cielo»; «nosotros no la conoceríamos más que por analogía (en virtud de la ley de armonía), si, en nuestro estado actual, teniendo consciencia de nuestro estado precedente, pudiéramos juzgar la cantidad metafísica adquirida[2], y, por consiguiente, medir la fuerza ascensional. No se dice que la cosa sea imposible, ya que es fácilmente comprehensible; pero no lo es para las facultades de la presente humanidad»[3].

Observemos todavía de pasada, y simplemente para indicar, como lo hacemos cada vez que se presenta la ocasión para ello, la

---

[1] Matgioi, *La Vía Metafísica*, pp. 137-138 (nota).

[2] Entiéndase bien que el término de «cantidad», que justifica aquí el empleo del simbolismo matemático, no debe tomarse más que en un sentido puramente analógico; por lo demás, ocurre lo mismo con la palabra «fuerza» y con todas aquellas que evocan imágenes tomadas del mundo sensible.

[3] Matgioi, *La Vía Metafísica*, p. 96. — En esta última cita, hemos introducido algunas modificaciones, pero sin alterar su sentido, para aplicar a cada ser lo que se decía del Universo en su conjunto. «El hombre no puede nada sobre su propia vida, porque la ley que rige la vida y la muerte, sus mutaciones, se le escapa; ¿qué puede saber entonces de la ley que rige las grandes mutaciones cósmicas, la evolución universal?» (*Tchoang-Tseu*, cap. XXV). — En la tradición hindú, los *Purânas* declaran que no hay medida para los *Kalpas* anteriores y posteriores, es decir, para los ciclos que se refieren a los otros grados de la Existencia Universal.

concordancia que existe entre todas las tradiciones, que, según lo que acabamos de exponer sobre la significación del eje vertical, se podría dar una interpretación metafísica de la palabra bien conocida del Evangelio según la cual el Verbo (o la «Voluntad del Cielo» en acción) es (en relación a nosotros) «La Vía, la Verdad y la Vida»[1]. Si retomamos por un instante nuestra representación «microcósmica» del comienzo, y si consideramos sus tres ejes de coordenadas, la «Vía» (especificada al respecto del ser considerado) será representada, como aquí, por el eje vertical; de los dos ejes horizontales, uno representará entonces la «Verdad», y el otro la «Vida». Mientras que la «Vía» se refiere al «Hombre Universal», al cual se identifica el «Sí mismo», la «Verdad» se refiere aquí al hombre intelectual, y la «Vida» al hombre corporal (aunque este último término sea también susceptible de una cierta transposición)[2]; de estos dos últimos, que pertenecen uno y otro al dominio de un mismo estado particular, es decir, a un mismo grado de la Existencia universal, el primero debe ser asimilado aquí a la individualidad integral, de la cual el segundo no es más que una modalidad. Por consiguiente, la «Vida» será representada por el eje paralelo a la dirección según la cual se desarrolla cada modalidad, y la «Verdad» lo será por el eje que reúne todas las modalidades atravesándolas perpendicularmente a esta misma dirección (eje que, aunque igualmente horizontal, podrá considerarse como relativamente vertical en relación al otro, según lo que hemos indicado precedentemente). Esto supone por lo demás que el trazado de la cruz de tres dimensiones se refiere a la individualidad humana terrestre, ya que es en relación a ésta solamente como acabamos de considerar aquí la «Vida» e incluso

[1] A fin de prevenir todo error posible, dadas las confusiones habituales en el occidente moderno, tenemos que especificar que aquí se trata exclusivamente de una interpretación metafísica, y de ningún modo de una interpretación religiosa; entre estos dos puntos de vista, hay toda la diferencia que existe, en el islamismo, entre la *haqîqah* (metafísica y esotérica) y la *shariyah* (social y exotérica).

[2] Estos tres aspectos del hombre (de los que, hablando propiamente, solo los dos últimos son «humanos») son designados respectivamente en la tradición hebraica por los términos de *Adam*, de *Aish* y de *Enôsh*.

la «Verdad»; este trazado figura la acción del Verbo en la realización del ser total y su identificación con el «Hombre Universal».

CAPÍTULO XXIV

EL RAYO CELESTE Y SU PLANO DE REFLEXIÓN

Si consideramos la superposición de los planos horizontales representativos de todos los estados de ser, podemos decir todavía que, en relación a éstos, considerados separadamente o en su conjunto, el eje vertical, que los liga a todos entre ellos y al centro del ser total, simboliza lo que diversas tradiciones llaman el «Rayo Celeste» o el «Rayo Divino»: es el principio que la doctrina hindú designa bajo los nombres de *Buddhi* y de *Mahat*[1], «que constituye el elemento superior no encarnado del hombre, y que le sirve de guía a través de las fases de la evolución universal»[2]. El ciclo universal, representado por el conjunto de nuestra figura, y «del que la humanidad (en el sentido individual y «específico») no constituye más que una fase, tiene un movimiento propio[3], independiente de nuestra humanidad, de todas las humanidades, y de todos los planos (que representan todos los grados de la Existencia), la suma indefinida de los cuales la forma él (que es el «Hombre Universal»)[4]. Este movimiento propio, que tiene debido a la afinidad esencial del «Rayo Celeste» hacia su Origen, le encamina invenciblemente hacia su Fin (la Perfección), que es idéntico a su Comienzo, con una fuerza directriz ascensorial y divinamente benefactora (es decir, armónica)»[5], que no es otra que esa «fuerza atractiva de la Divinidad» de que se ha tratado en el capítulo precedente.

Aquello sobre lo que nos es menester insistir, es que el «movimiento» del ciclo universal es necesariamente independiente

[1] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. VII y también el capítulo XXI, para el simbolismo del «rayo solar» (*sushuma*).

[2] Simón y Theofano, *Las enseñanzas secretas de la Gnosis*, p. 10.

[3] También aquí, la palabra «movimiento» no es más que una expresión puramente analógica, puesto que el ciclo universal, en su totalidad, es evidentemente independiente de las condiciones temporal y espacial, así como de no importa cuáles otras condiciones particulares.

[4] Esta «suma indefinida» es hablando propiamente una integral.

[5] Simón y Theofano, *Las enseñanzas secretas de la Gnosis*, p. 50.

de una voluntad individual cualquiera, particular o colectiva, la cual no puede actuar más que en el interior de su dominio especial, y sin salir jamás de las condiciones determinadas de existencia a las que ese dominio está sometido. «El hombre, en tanto que hombre (individual), no podría disponer ni más ni menos que de su destino hominal, cuya marcha individual, en efecto, es libre de detener. Pero este ser contingente, dotado de virtudes y de posibilidades contingentes, no podría moverse, o detenerse, o influenciarse a sí mismo fuera del plano contingente especial donde, por ahora, está situado y ejerce sus facultades. Es irracional suponer que pueda modificar, o *a fortiori* detener, la marcha eterna del ciclo universal»[1]. Por lo demás, la extensión indefinida de las posibilidades del individuo, considerado en su integralidad, no cambia en nada esto, puesto que no podría sustraerle naturalmente a todo el conjunto de las condiciones limitativas que caracterizan el estado de ser al que pertenece en tanto que individuo[2].

El «Rayo Celeste» atraviesa todos los estados de ser, marcando, así como ya lo hemos dicho, el punto central de cada uno de ellos con su huella sobre el plano horizontal correspondiente, y el lugar de todos estos puntos centrales es el «Invariable Medio»; pero esta acción del «Rayo Celeste» no es efectiva más que si produce, por su reflexión sobre uno de estos planos, una vibración que, propagándose y amplificándose en la totalidad del ser, ilumina su caos, cósmico o humano. Decimos cósmico o humano, ya que esto puede aplicarse tanto al «macrocosmo» como al «microcosmo»; en todos los casos, el conjunto de las posibilidades del ser no constituye propiamente más que un caos «informe y vacío»[3], en el que todo es oscuridad hasta el momento en que se produce esta

[1] Simón y Theofano, *Las enseñanzas secretas de la Gnosis*, p. 50.

[2] Esto es verdad concretamente de la «inmortalidad» entendida en el sentido occidental, es decir, concebida como un prolongamiento del estado individual humano en la «perpetuidad» o indefinidad temporal (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XVIII).

[3] Es la traducción literal del hebreo *thotu va-bohu*, que Fabre d´Olivet (*La Lengua hebrea restituida*) explica por «potencia contingente de ser en una potencia de ser».

iluminación que determina su organización armónica en el paso de la potencia al acto[1]. Esta misma iluminación corresponde estrictamente a la conversión de los tres *gunas* el uno en el otro que hemos descrito más atrás según un texto del *Vêda*: si consideramos las dos fases de esta conversión, el resultado de la primera, efectuada a partir de los estados inferiores del ser, se opera en el plano mismo de reflexión, mientras que la segunda imprime a la vibración reflejada una dirección ascensional, que la trasmite a través de toda la jerarquía de los estados superiores del ser. El plano de reflexión, cuyo centro, punto de incidencia del «Rayo Celeste», es el punto de partida de esta vibración indefinida, será entonces el plano central en el conjunto de los estados de ser, es decir, el plano horizontal de coordenadas en nuestra representación geométrica, y su centro será efectivamente el centro del ser total. Este plano central, donde se trazan los brazos horizontales de la cruz de tres dimensiones, desempeña, en relación al «Rayo Celeste» que es su brazo vertical, un papel análogo al de la «perfección pasiva» en relación a la «perfección activa», o al de la «substancia» en relación a la «esencia», al de *Prakriti* en relación a *Purusha*: es siempre, simbólicamente, la «Tierra» en relación al «Cielo», y es también lo que todas las tradiciones cosmogónicas están de acuerdo en representar como la «superficie de las Aguas»[2]. También se puede decir que es el plano de separación de las «Aguas inferiores» y de las «Aguas superiores»[3], es decir, de los dos caos, formal e informal, individual y extraindividual, de todos los estados, tanto no manifestados como manifestados, cuyo conjunto constituye la Posibilidad total del «Hombre Universal».

Por la operación del «Espíritu Universal» (*Âtma*), que proyecta el «Rayo Celeste» que se refleja sobre el espejo de las «Aguas», se encierra en el seno de éstas una chispa divina, germen espiritual increado, que, en el Universo potencial (*Brahmânda* o «Huevo del

[1] Cf. *Génesis*, 1, 2-3.
[2] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. V.
[3] Cf. *Génesis*, 1, 2-3.

Mundo»), es esta determinación del «No-Supremo» *Brahma* (*Apara-Brahma*) que la tradición hindú designa como *Hiranhagarbha* (es decir, el «Embrión de Oro»)[1]. En cada ser considerado en particular, esta chispa de la Luz Inteligible constituye, si se puede hablar así, una unidad fragmentaria (expresión por lo demás inexacta si se tomara al pie de la letra, puesto que la unidad es en realidad indivisible y sin partes) que, al desarrollarse para identificarse en acto a la Unidad total, a la que es en efecto idéntica en potencia (ya que contiene en sí misma la esencia indivisible de la luz, como la naturaleza del fuego está contenida entera en cada chispa)[2], se irradiará en todos los sentidos a partir del centro, y realizará en su expansión el perfecto florecimiento de todas las posibilidades del ser. Este principio de esencia divina involucionado en los seres (en apariencia solo, ya que no podría ser afectado realmente por las contingencias, y ya que ese estado de «envolvimiento» no existe más que desde el punto de vista de la manifestación), es también, en el simbolismo Vêdico, *Agni*[3], manifestándose en el centro del *swastika*, que es, como lo hemos visto, la cruz trazada en el plano horizontal, y que, por su rotación alrededor de este centro, genera el ciclo evolutivo que constituye cada uno de los elementos del ciclo universal. El centro, que es el único punto que permanece inmóvil en este movimiento de rotación, es, en razón misma de su inmovilidad (imagen de la inmutabilidad principial), el motor de la «rueda de la existencia»; encierra en sí mismo la «ley» (en el sentido del término sánscrito *Dharma*)[4], es decir, la expresión o la

[1] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XIII.

[2] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. V.

[3] *Agni* es figurado como un principio ígneo (del mismo modo, por lo demás, que el Rayo luminoso que le hace nacer), puesto que al fuego se le considera como el elemento activo en relación al agua, el elemento pasivo. — *Agni* en el centro del *swastika*, es también el cordero en la fuente de los cuatro ríos en el simbolismo cristiano (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. III; *El esoterismo de Dante*, cap. IV; *El Rey del Mundo*, cap. IX).

[4] Ver *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, 3ª Parte, V, y *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. IV. — Hemos indicado también en otra parte la relación que existe entre el término *Dharma* y el nombre sánscrito del Polo, *Dhruva*, derivados respectivamente de las raíces *dhri* y *dhru*, que tienen el mismo sentido y expresan esencialmente la idea de estabilidad (*El*

manifestación de la «Voluntad del Cielo», para el ciclo que corresponde al plano horizontal en el que se efectúa esta rotación, y, según lo que hemos dicho, su influencia se mide, o al menos se mediría si tuviéramos la facultad para ello, por el paso de la hélice evolutiva en el eje vertical[1].

La realización de las posibilidades del ser se efectúa así por una actividad que es siempre interior, puesto que se ejerce a partir del centro de cada plano; y, por lo demás, metafísicamente, no podría haber ninguna acción exterior ejerciéndose sobre el ser total, ya que una tal acción no es posible más que desde un punto de vista relativo y especializado, como lo es el del individuo[2]. Esta realización misma se figura en los diferentes simbolismos por el florecimiento, en la superficie de las «Aguas», de una flor que, lo más habitualmente, es el loto en las tradiciones orientales y la rosa o el lis en las tradiciones occidentales[3]; pero no tenemos la

---

Rey del Mundo, cap. I).

[1] «Cuando se dice ahora (en el curso de la manifestación) "el Principio", este término ya no designa el Ser solitario, tal como fue primordialmente; designa el Ser que existe en todos los seres, norma universal que preside la evolución cósmica. La naturaleza del Principio, la naturaleza del Ser, son incomprehensibles e inefables. Solo lo limitado puede comprenderse (en modo individual humano) y expresarse. Del Principio que actúa como el polo, como el eje de la universalidad de los seres, de él solo decimos que es el polo, que es el eje de la evolución universal, sin intentar explicarle» (*Tchoang-tseu*, cap. XXV). Por eso es por lo que el *Tao* «con un nombre», que es «La Madre de los diez mil seres» (*Tao-te-king*, cap. I), es la «Gran Unidad» (*Tai-i*), situada simbólicamente, como lo hemos visto más atrás, en la estrella polar: «Si es menester dar un nombre al *Tao* (aunque no pueda ser nombrado), se le llamará (como equivalente aproximativo) la "Gran Unidad"··· Los diez mil seres son producidos por *Tai-i*, modificados por *yin* y *yang*». — En occidente, en la antigua «Masonería operativa», una plomada, imagen del eje vertical, se suspendía de un punto que simbolizaba el polo celeste. Es también el punto de suspensión de la «balanza» de la que hablan diversas tradiciones (ver *El Rey del Mundo*, cap. X); y esto muestra que la «nada» (*Ain*) de la *Qabbala* hebraica corresponde al «no-actuar» (*wou-wei*) de la tradición extremo oriental.

[2] Tendremos la ocasión de volver de nuevo más adelante sobre la distinción de lo «interior» y de lo «exterior», que es también simbólica, como lo es aquí toda localización; pero tenemos que precisar bien que la imposibilidad de una acción exterior no se aplica más que al ser total, y no al ser individual, y que esto excluye la aproximación que se podría tener la tentación de hacer aquí con la aserción, análoga en apariencia, pero sin alcance metafísico, que implica el «monadismo» de Leibniz al respecto de las «substancias individuales».

[3] Hemos señalado en otra parte la relación que existe entre estas flores

intención de entrar aquí en el detalle de esas diversas figuraciones, que puedan variar y modificarse en una cierta medida, en razón de las adaptaciones múltiples a las que se prestan, pero que, en el fondo, proceden por todas partes y siempre del mismo principio, con algunas consideraciones secundarias que se basan sobre todo en los números[1]. En todo caso, el florecimiento del que se trata podrá considerarse primero en el plano central, es decir, en el plano horizontal de reflexión del «Rayo Celeste», como integración del estado de ser correspondiente; pero se extenderá también fuera de este plano, a la totalidad de los estados, según el desarrollo indefinido, en todas las direcciones a partir del punto central, del vórtice esférico universal del que hemos hablado precedentemente[2].

---

simbólicas y la rueda considerada como símbolo del mundo manifestado (*El Rey del Mundo*, capítulo II).

[1] Hemos visto más atrás que el número de los radios de la rueda varía según los casos; ocurre lo mismo con el número de los pétalos de las flores emblemáticas. El loto tiene habitualmente ocho pétalos; en las figuraciones occidentales, se encuentran concretamente los números 5 y 6, que se refieren respectivamente al «microcosmo» y al «macrocosmo».

[2] Sobre el papel del «Rayo Divino» en la realización del ser y el paso a los estados superiores, ver también *El esoterismo de Dante*, cap. VIII.

CAPÍTULO XXV

El ÁRBOL Y LA SERPIENTE

Si retomamos ahora el símbolo de la serpiente enrollada alrededor del árbol, del que hemos dicho algunas palabras más atrás, constataremos que esta figura es exactamente la de la hélice trazada alrededor del cilindro vertical de la representación geométrica que hemos estudiado. Puesto que el árbol simboliza el «Eje del Mundo» como lo hemos dicho, la serpiente figurará pues el conjunto de los ciclos de la manifestación universal[1]; y, en efecto, el recorrido de los diferentes estados se representa, en algunas tradiciones, como una migración del ser en el cuerpo de esta serpiente[2]. Como este recorrido puede considerarse según dos sentidos contrarios, ya sea en el sentido ascendente, hacia los estados superiores, ya sea en el sentido descendente, hacia los estados inferiores, los dos aspectos opuestos del simbolismo de la serpiente, benéfico uno y maléfico el otro, se explican así por sí mismos[3].

---

[1] Entre esta figura y la del *ouroboros*, es decir, la serpiente que se muerde la cola, hay la misma relación que entre la hélice completa y la figuración circular del *yin-yang*, en la que, tomada aparte una de sus espiras, se considera como plana; el *ouroboros* representa la indefinidad de un ciclo considerado aisladamente, indefinidad que, para el estado humano y en razón de la presencia de la condición temporal, reviste el aspecto de la «perpetuidad».

[2] Este simbolismo se encuentra concretamente en la *Pistis Sophia* gnóstica, donde el cuerpo de la serpiente está partido según el Zodiaco y sus subdivisiones, lo que nos lleva por lo demás a la figura del *ouroboros*, ya que, en estas condiciones no puede tratarse más que del recorrido de un solo ciclo, a través de las diversas modalidades de un mismo estado; en este caso, la migración considerada se limita pues, para el ser, a los prolongamientos del estado individual humano.

[3] A veces, el símbolo se desdobla para corresponder a estos dos aspectos, y se tienen entonces dos serpientes enrolladas en sentidos contrarios alrededor de un mismo eje, como en la figura del caduceo. Un equivalente de éste se encuentra en algunas formas del bastón brâhmanico (*Brahma-danda*), por un doble enrollamiento de líneas puestas respectivamente en relación con los dos sentidos de rotación del *swastika*. Este simbolismo tiene por lo demás aplicaciones múltiples, que no podemos pensar en desarrollar aquí; una de las más importantes es la que concierne a las corrientes sutiles en el ser humano (ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XX); la analogía del

La serpiente se encuentra enrollada, no solo alrededor del árbol, sino también alrededor de diversos otros símbolos del «Eje del Mundo»[1], y particularmente alrededor de la montaña, como se ve, en la tradición hindú, o en el simbolismo del «batimiento de la mar»[2]. Aquí, la serpiente *Shêsha* o *Ananta*, que representa la indefinidad de la Existencia universal, está enrollada alrededor del *Mêru*, que es la «montaña polar»[3], y es tirada en sentidos contrarios por los *Dêvas* y los *Asuras*, que corresponden respectivamente a los estados superiores e inferiores en relación al estado humano; se tendrán entonces los dos aspectos benéfico y maléfico, según que se considere la serpiente del lado de los *Dêvas* o del lado de los *Asuras*[4]; por otra parte, si se interpreta la significación de éstos en términos de «bien» y de «mal», se tiene una correspondencia evidente con los dos lados opuestos del

«microcosmo» y del «macrocosmo» es válida también bajo este punto de vista particular.

[1] Se encuentra concretamente alrededor del *omphalos*, así como de algunas figuraciones del «Huevo del Mundo» (ver *El Rey del Mundo*, cap. IX); hemos señalado a este propósito la conexión que existe generalmente entre los símbolos del árbol, de la piedra, del huevo y de la serpiente; esto daría lugar a consideraciones interesantes, pero que nos llevarían demasiado lejos.

[2] Este relato simbólico se encuentra en el *Râmâyana*.

[3] Ver *El Rey del Mundo*, cap. IX.

[4] Se pueden referir también estos dos aspectos a las dos significaciones opuestas que presenta el término *Asura* mismo según la manera en la que se le descomponga: *asu-ra*, «que da la vida»; *a-sura,* «no-luminoso». Es solo en este último sentido como los *Asuras* se oponen a los *Dêvas*, cuyo nombre expresa la luminosidad de las esferas celestes; en el otro sentido, por el contrario, se identifican en realidad a ellos (de donde viene la aplicación que se hace de esta denominación de *Asuras*, en algunos textos Vêdicos, a *Mitra* y a *Varuna*); es menester prestar mucha atención a esta doble significación para resolver las apariencias de contradicciones a las que puede dar nacimiento. — Si se aplica al encadenamiento de los ciclos el simbolismo de la sucesión temporal, se comprende sin esfuerzo por qué se dice que los *asuras* son anteriores a los *Devas.* Es al menos curioso destacar que en el simbolismo del *Génesis* hebraico, la creación de los vegetales antes de la de los astros o «luminarias» puede ser vinculada a esta anterioridad; en efecto, según la tradición hindú, el vegetal procede de la naturaleza de los *Asuras*, es decir, de los estados inferiores en relación al estado humano, mientras que los cuerpos celestes representan naturalmente los *Devas*, es decir, los estados superiores. Agregamos también, a este respecto, que el desarrollo de la «esencia vegetativa» en el *Edem*, es el desarrollo de los gérmenes provenientes del ciclo antecedente, lo que corresponde todavía al mismo simbolismo.

«Árbol de la Ciencia» y de los demás símbolos de los que hemos hablado precedentemente[1].

Hay lugar a considerar todavía otro aspecto bajo el cual la serpiente, en su simbolismo general, aparece, si no precisamente como maléfica (lo que implica necesariamente la presencia del correlativo benéfico, puesto que «bien» y «mal», como los dos términos de toda dualidad, no pueden comprenderse más que uno por el otro), al menos sí como temible, en tanto que figura el encadenamiento del ser a la serie indefinida de los ciclos de manifestación[2]. Este aspecto corresponde concretamente al papel de la serpiente (o del dragón que es entonces un equivalente de la misma) como guardián de algunos símbolos de inmortalidad cuyo acceso impide: es así como se la ve enrollada alrededor del árbol de las «manzanas de oro» del jardín de las Hespérides, o del haya del bosque de Cólquida del cual está suspendido «el Toisón de Oro»; es evidente que estos árboles no son otra cosa que formas del «Árbol de la Vida», y que, por consiguiente, representan todavía el «Eje del Mundo»[3].

Para realizarse totalmente, es menester que el ser escape a este encadenamiento cíclico y que pase de la circunferencia al centro, es decir, al punto donde el eje encuentra al plano que representa

---

[1] En el simbolismo temporal, se tiene también una analogía con las dos caras de *Janus*, en tanto que una de éstas se considera como vuelta hacia el porvenir y la otra hacia el pasado. Quizás podremos algún día, en otro estudio, mostrar, de una manera más explícita de lo que hasta aquí hemos podido hacerlo, el lazo profundo que existe entre todos estos símbolos de las diferentes formas tradicionales.

[2] Es el *samsâra* búdico, la rotación indefinida de la «rueda de la vida», rotación de la cual el ser debe liberarse para alcanzar el *Nirvâna*. El apego a la multiplicidad es también, en un sentido, la «tentación» bíblica, que aleja al ser de la unidad central original y que le impide alcanzar el fruto del «Árbol de la Vida»; por eso es, en efecto, por lo que el ser está sometido a la alternancia de las mutaciones cíclicas, es decir, al nacimiento y a la muerte.

[3] Es menester mencionar todavía, desde un punto de vista bastante próximo a éste, las leyendas simbólicas que, en numerosas tradiciones, representan la serpiente o el dragón como guardián de los «tesoros ocultos»; éstos están en relación con diversos otros símbolos muy importantes, como los de la «piedra negra» y del «fuego subterráneo» (ver *El Rey del Mundo*, cap. I y VII); se trata todavía de uno de esos numerosos puntos que no podemos más que indicar de pasada, sin perjuicio de volver a ellos en alguna otra ocasión.

el estado donde este ser se encuentra actualmente; una vez efectuada primero la integración de este estado, la totalización se operará seguidamente, a partir de este plano de base, según la dirección del eje vertical. Hay que destacar que, mientras que hay continuidad entre todos los estados considerados en su recorrido cíclico, como lo hemos explicado precedentemente, el paso al centro implica esencialmente una discontinuidad en el desarrollo del ser; a este respecto, puede compararse a lo que es, desde el punto de vista matemático, el «paso al límite» de una serie indefinida en variación continua. En efecto, puesto que el límite es por definición una cantidad fija, no puede, como tal, ser alcanzado en el curso de la variación, incluso si ésta se prosigue indefinidamente; al no estar sometido a esta variación, no pertenece a la serie de la que él es el término, y es menester salir de esta serie para llegar a él. Igualmente, es menester salir de la serie indefinida de los estados manifestados y de sus mutaciones para alcanzar el «Invariable Medio», el punto fijo e inmutable que comanda el movimiento sin participar en él, de la misma manera que, en su variación la serie matemática toda entera está ordenada en relación a su límite, que le da así su ley, aunque él mismo está más allá de esta ley. Como el paso al límite, o como la integración, que no es en cierto modo más que un caso particular del mismo, tampoco la realización metafísica puede efectuarse por «grados»; es como una síntesis que no puede ser precedida de ningún análisis, y en vistas de la cual todo análisis sería por lo demás impotente y de alcance rigurosamente nulo.

Hay en la doctrina islámica un punto interesante e importante en conexión con lo que acaba de decirse: El «camino recto» (*Eç-çirâtul-mustaqîm*) del que se habla en la *fâtihah* (literalmente «apertura») o primera *sûrat* del *Qorân* no es otra cosa que el eje vertical tomado en su sentido ascendente, ya que su «rectitud» (idéntica al *Te* de Lao-tseu), según la raíz misma del término que la designa (*qâm*, «levantarse»), debe considerarse siguiendo la dirección vertical. Desde entonces se puede comprender fácilmente la significación del último versículo, en el que este

«camino recto» e define como «camino de aquellos sobre quienes Tú distribuyes Tu gracia, no de aquellos sobre quienes está Tu cólera ni de aquellos que están en el error» (*çirâta elladhîna anamta alayhim, ghayri el-maghdûbi alayhim wa lâ ed-dâllîn*). Aquéllos sobre quienes está la «gracia» Divina[1], son los que reciben directamente la influencia de la «Actividad del Cielo», y que son conducidos por ella a los estados superiores y a la realización total, puesto que su ser está en conformidad con el Querer universal. Por otra parte, puesto que la «cólera» está en oposición directa a la «gracia», su acción debe ejercerse también siguiendo el eje vertical, pero con el efecto inverso, haciendo que se recorra en el sentido descendente, hacia los estados inferiores[2]: es la vía «infernal» que se opone a la vía «celeste», y estas dos vías son las dos mitades inferior y superior del eje vertical, a partir del nivel que corresponde al estado humano. Finalmente, los que están en el «error», en el sentido propio y etimológico de esta palabra, son aquellos que, como es el caso de la inmensa mayoría de los hombres, atraídos y retenidos por la multiplicidad, erran indefinidamente en los ciclos de la manifestación, representados por las espiras de la serpiente enrollada alrededor del «Árbol del Medio»[3].

---

[1] Esta «gracia» es la «efusión de rocío» que, en la *Qabbalah* hebraica, está puesta en relación directa con «El Árbol de la Vida» (ver *El Rey del Mundo*, cap. III).

[2] Este descenso directo del ser siguiendo el eje vertical se representa concretamente por la «caída de los ángeles»; cuando se trata de los seres humanos, esto no puede corresponder evidentemente más que a un caso excepcional, y a un tal ser se le llama *Waliyush-Shaytân*, porque en cierto modo es la inversa del «Santo» o *Waliyur-Rahman*.

[3] Estas tres categorías de seres podrían designarse respectivamente como los «elegidos», los «rechazados» y los «extraviados»; hay lugar a destacar que corresponden exactamente a los tres *gunas*: la primera corresponde a *sattwa*, la segunda a *tamas* y la tercera a *rajas*. — Algunos comentadores exotéricos del *Qorân* han pretendido que los «rechazados» eran los judíos y que los «extraviados» eran los cristianos; pero se trata de una interpretación estrecha, muy contestable incluso desde el punto de vista exotérico, y que, evidentemente, no tiene ninguna explicación según la *haqîqah*. — En cuanto a la primera de las tres categorías de las que se trata aquí, debemos señalar que el «Elegido» (*El-Mustafâ*) es, en el islam, una designación aplicada al Profeta y, bajo el punto de vista esotérico, al «Hombre Universal».

A propósito de esto, recordaremos todavía que el sentido propio de la palabra *Islâm* es «sumisión a la Voluntad Divina»[1]; por eso es por lo que, en algunas enseñanzas esotéricas, se dice que todo ser es *muslim*, en el sentido de que evidentemente no hay ninguno que pueda sustraerse a esta Voluntad, y que, por consiguiente, cada uno ocupa necesariamente el lugar que le es asignado en el conjunto del Universo. La distinción de los seres en fieles (*mûminîm*) e infieles (*kuffâr*)[2] consiste pues solamente en que los primeros se conforman consciente y voluntariamente al orden universal, mientras que, entre los segundos, los hay que no obedecen a la ley más que en contra de su voluntad, y hay otros que están en la ignorancia pura y simple. Encontramos así las tres categorías de seres que acabamos de tener que considerar; los «fieles» son aquellos que siguen el «camino recto», que es el lugar de la «paz», y su conformidad al Querer universal hace de ellos verdaderos colaboradores del «plan divino».

---

[1] Ver *El Rey del Mundo*, cap. VI; hemos señalado entonces el estrecho parentesco de esta palabra con las que designan la «salvación» y la «paz» (*Es-salâm*).

[2] Esta distinción no concierne únicamente a los hombres, ya que es aplicada también a los *Jinns* por la tradición islámica; en realidad, es aplicable a todos los seres.

CAPÍTULO XXVI

INCONMENSURABILIDAD DEL SER TOTAL Y DE LA INDIVIDUALIDAD

Debemos insistir ahora sobre un punto que, para nos, es de una importancia capital: es que la concepción tradicional del ser, tal como la exponemos aquí, difiere esencialmente, en su principio mismo y por este principio, de todas las concepciones antropomórficas y geocéntricas de las que la mentalidad occidental se libera tan difícilmente. Podríamos decir incluso que difiere de ellas infinitamente, y eso no sería un abuso de lenguaje como ocurre en la mayoría de los casos donde se emplea comúnmente esta palabra, sino, antes al contrario, una expresión más justa que toda otra, y más adecuada a la concepción a la que la aplicamos, ya que ésta es propiamente ilimitada. La metafísica pura no podría admitir de ningún modo el antropomorfismo[1]; si éste parece introducirse a veces en la expresión, no hay en eso más que una apariencia completamente exterior, por lo demás inevitable en una cierta medida desde que, si se quiere expresar algo, es menester necesariamente servirse del lenguaje humano. Por consiguiente, no se trata más que de una consecuencia de la imperfección que es forzosamente inherente a toda expresión, cualquiera que sea, en razón de su limitación misma; y esta consecuencia se admite solo a título de indulgencia en cierto modo, de concesión provisoria y accidental a la debilidad del entendimiento humano individual, a su insuficiencia para alcanzar lo que rebase el dominio de la individualidad. Por el hecho de esta insuficiencia, se produce ya algo de este género, antes de toda expresión exterior, en el orden del pensamiento formal (que, por lo demás, aparece también como una expresión si se considera en relación a lo informal): toda idea en la que se piensa con

[1] Sobre esta cuestión, ver *Introducción general al estudio de la doctrinas hindúes*, 2ª Parte, cap. VII.

intensidad acaba por «figurarse», por tomar en cierto modo una forma humana, la misma del pensador; según una comparación muy expresiva de Shankarâchârya, se diría que «el pensamiento se moldea en el hombre como el metal en fusión se expande en el molde del fundidor». La intensidad misma del pensamiento[1] hace que ocupe el hombre entero, de una manera análoga a como el agua llena un vaso hasta los bordes; el pensamiento toma pues la forma de lo que le contiene y le limita, es decir, en otros términos, deviene antropomorfo. Una vez más, se trata de una imperfección a la que el ser individual, en las condiciones restringidas y particularizadas de su existencia, apenas puede escapar; a decir verdad, no es en tanto que individuo como puede escapar, aunque deba tender a ello, ya que la liberación completa de una tal limitación no se obtiene más que en los estados extraindividuales y supraindividuales, es decir, informales, alcanzados en el curso de la realización efectiva del ser total.

Dicho esto para prevenir toda objeción posible a este respecto, es evidente que no puede haber ninguna común medida, por una parte, entre el «Sí mismo», considerado como la totalización del ser que se integra según las tres dimensiones de la cruz, para reintegrarse finalmente en su Unidad primera, realizada en esta plenitud misma de la expansión que simboliza el espacio todo entero, y, por otra, una modificación individual cualquiera, representada por un elemento infinitesimal del mismo espacio, o incluso la integralidad de un estado, cuya figuración plana (o al menos considerada como plana con las restricciones que hemos hecho, es decir, en tanto que se considera este estado aisladamente) implica todavía un elemento infinitesimal en relación al espacio de tres dimensiones, puesto que, al situar esta figuración en el espacio (es decir, en el conjunto de todos los estados del ser), su plano horizontal debe considerarse como desplazándose efectivamente en una cantidad infinitesimal según

[1] Entiéndase bien que esta palabra de «intensidad» no debe tomarse aquí en un sentido cuantitativo, y también que, puesto que el pensamiento no está sometido a la condición espacial, su forma no es en modo alguno «localizable»; es en el orden sutil donde se sitúa, no en el orden corporal.

la dirección del eje vertical[1]. Puesto que se trata de elementos infinitesimales, incluso en un simbolismo geométrico forzosamente restringido y limitado, se ve que, en realidad y *a fortiori*, hay en efecto, para lo que es simbolizado respectivamente por los dos términos que acabamos de comparar entre ellos, una inconmensurabilidad absoluta, que no depende de ninguna convención más o menos arbitraria, como lo es siempre la elección de algunas unidades relativas en las medidas cuantitativas ordinarias. Por otra parte, cuando se trata del ser total, aquí se toma un indefinido como símbolo del Infinito, en la medida en que es permisible decir que el Infinito puede ser simbolizado; pero, entiéndase bien que esto no equivale de ningún modo a confundirlos como lo hacen bastante habitualmente los matemáticos y los filósofos occidentales. «Si podemos tomar lo indefinido como imagen del Infinito, no podemos aplicar al Infinito los razonamientos de lo indefinido; el simbolismo desciende y no remonta»[2].

Esta integración agrega una dimensión a la representación espacial correspondiente; se sabe en efecto que, partiendo de la línea que es el primer grado de la indefinidad en la extensión, la integral simple corresponde al cálculo de una superficie, y la integral doble al cálculo de un volumen. Por consiguiente, si ha sido menester una primera integración para pasar de la línea a la superficie, que es medida por la cruz de dos dimensiones que describe el círculo indefinido que no se cierra (o la espiral plana considerada simultáneamente en todas sus posiciones posibles), es menester una segunda integración para pasar de la superficie al volumen, en la que la cruz de tres dimensiones, por la irradiación de su centro según todas las direcciones del espacio donde se ha situado, produce el esferoide indefinido cuya imagen nos viene

---

[1] Recordamos que la cuestión de la distinción fundamental del «Sí mismo» y del «yo», es decir, en suma del ser total y de la individualidad, que hemos resumido al comienzo del presente estudio, ha sido tratada más completamente en *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. II.

[2] Matgioi, *La Vía Metafísica*, pág. 99.

dada por un movimiento vibratorio, el volumen siempre abierto en todos los sentidos que simboliza el vórtice universal de la «Vía».

CAPÍTULO XXVII

LUGAR DEL ESTADO INDIVIDUAL HUMANO EN EL CONJUNTO DEL SER

Según lo que hemos dicho en el capítulo precedente sobre el tema del antropomorfismo, es claro que la individualidad humana, considerada incluso en su integralidad (y no restringida únicamente a la modalidad corporal), no podría tener un lugar privilegiado y «fuera de serie» en la jerarquía indefinida de los estados del ser total; ocupa en ella su rango como no importa cuál de los demás estados y al mismo título exactamente, sin nada de más ni de menos, conformemente a la ley de la armonía que rige las relaciones de todos los ciclos de la Existencia universal. Este rango está determinado por las condiciones particulares que caracterizan el estado del que se trata y que delimitan su dominio; y, si no podemos conocerle actualmente, es porque no nos es posible, en tanto que individuos humanos, salir de estas condiciones para compararlas a las de los demás estados, cuyos dominios nos son forzosamente inaccesibles; pero nos basta evidentemente, siempre como individuos, comprender que este rango es lo que debe ser y que no puede ser otro que el que es, puesto que cada cosa está rigurosamente en el lugar que debe ocupar como elemento del orden total. Además, en virtud de esta misma ley de armonía a la que acabamos de hacer alusión, «puesto que la hélice evolutiva es regular por todas partes y en todos sus puntos, el paso de un estado a otro se hace tan lógica y tan simplemente como el paso de una situación (o modificación) a otra en el interior de un mismo estado»[1], sin que, desde este punto de vista al menos, haya en ninguna parte del Universo la menor solución de continuidad.

No obstante, si debemos hacer una restricción en lo que concierne a la continuidad (sin la que la casualidad universal no

[1] Matgioi, *La Vía Metafísica*, pp. 96-97.

podría ser satisfecha, ya que exige que todo se encadene sin ninguna interrupción), es porque, como lo hemos indicado más atrás, hay, desde un punto de vista diferente que el del recorrido de los ciclos, un momento de discontinuidad en el desarrollo del ser: este momento que tiene un carácter absolutamente único, es aquél donde, bajo la acción del «Rayo Celeste» que opera sobre un plano de reflexión, se produce la vibración que corresponde al *Fiat Lux* cosmogónico y que ilumina, por su irradiación, todo el caos de las posibilidades. A partir de ese momento, el orden sucede al caos, la luz a las tinieblas, el acto a la potencia, la realidad a la virtualidad; y cuando esta vibración ha alcanzado su pleno efecto amplificándose y repercutiéndose hasta los confines del ser, éste, habiendo realizado desde entonces su plenitud total, evidentemente ya no está sujeto a recorrer tal o cual ciclo particular, puesto que los abarca a todos en la perfecta simultaneidad de una comprehensión sintética y «no distintiva». Es eso lo que constituye hablando propiamente la «transformación», concebida como implicando el «retorno de los seres en modificación al Ser inmodificado», fuera y más allá de todas las condiciones especiales que definen los grados de la Existencia manifestada. «La modificación, dice el sabio Shi-ping-wen, es el mecanismo que produce todos los seres; la transformación es el mecanismo en el que se absorben todos los seres»[1].

Esta «transformación» (en el sentido etimológico de paso más allá de la forma), por la que se efectúa la realización del «Hombre Universal», no es otra cosa que la «Liberación» (en sánscrito *Moksha* o *Mukti*) de que ya hemos hablado en otra parte[2]; ella requiere, ante todo, la determinación preliminar de un plano de reflexión del «Rayo Celeste», de tal suerte que el estado correspondiente deviene por eso mismo el estado central del ser.

---

[1] Matgioi, *La Vía Metafísica*, pág. 76. — Para que la expresión sea correcta, sería menester reemplazar aquí por «proceso» la palabra completamente impropia de «mecanismo», tomada bastante desafortunadamente por Matgioi a la traducción del *Yi-King* de Philastro.

[2] *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XVII.

Por lo demás, este estado, en principio, puede ser cualquiera, puesto que todos son perfectamente equivalentes cuando son considerados desde el Infinito; y el hecho de que el estado humano no se distingue en nada entre todos los demás conlleva evidentemente, para él tanto como para no importa cuál otro estado, la posibilidad de devenir ese estado central. Por consiguiente, la «transformación» puede alcanzarse a partir del estado humano tomado como base, e incluso a partir de toda modalidad de este estado, lo que equivale a decir que es concretamente posible para el hombre corporal y terrestre; en otros términos, y como lo hemos dicho en su lugar[1], la «Liberación» puede obtenerse «en vida» (*jîvan-mukti*), lo que no impide que implique esencialmente, para el ser que la obtiene así, como en todo otro caso, la liberación absoluta y completa de las condiciones limitativas de todas las modalidades y de todos los estados.

En lo que concierne al proceso efectivo de desarrollo que permite al ser llegar, después de haber atravesado algunas fases preliminares, a ese momento preciso donde se opera la «transformación», no tenemos en modo alguno la intención de hablar aquí de ello, ya que es evidente que su descripción, incluso sumaria, no podría entrar en el cuadro de un estudio como éste, cuyo carácter debe permanecer puramente teórico. Hemos querido indicar solo cuáles son las posibilidades del ser humano, posibilidades que, por lo demás, son necesariamente, bajo la relación de la totalización, las del ser en cada uno de sus estados, puesto que éstos no podrían mantener entre ellos diferenciación ninguna al respecto del Infinito, donde reside la Perfección.

[1] *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XVIII.

CAPÍTULO XXVIII

LA GRAN TRIADA

Relacionando las últimas consideraciones con lo que hemos dicho al comienzo, uno puede darse cuenta fácilmente de que la concepción tradicional del «Hombre Universal» no tiene en realidad, a pesar de su designación, absolutamente nada de antropomórfico; pero, si todo antropomorfismo es claramente antimetafísico y debe ser rigurosamente descartado como tal, nos queda precisar en qué sentido y en cuáles condiciones un cierto antropocentrismo puede considerarse, por el contrario, como legítimo[1]. Primeramente, como lo hemos indicado, la humanidad, desde el punto de vista cósmico, juega realmente un papel «central» en relación al grado de la Existencia al que pertenece, pero solamente en relación a éste, y no, bien entendido, en relación al conjunto de la Existencia universal, en la cual este grado no es más que uno cualquiera entre una multitud indefinida, sin nada que le confiera una situación especial en relación a los demás. A este respecto, no puede tratarse pues de antropocentrismo más que en un sentido restringido y relativo, pero no obstante suficiente para justificar la transposición analógica a la que da lugar la noción del hombre, y, por consiguiente, la denominación misma del «Hombre Universal».

Desde otro punto de vista, hemos visto que todo individuo humano, por lo demás como toda otra manifestación de un ser en un estado cualquiera, tiene en sí mismo la posibilidad de hacerse centro en relación al ser total; se puede decir pues que lo es en cierto modo virtualmente, y que la meta que debe proponerse, es hacer de esta virtualidad una realidad actual. Le está pues

[1] Por lo demás, es menester agregar que este antropocentrismo no tiene ninguna solidaridad necesaria con el geocentrismo, contrariamente a lo que se produce en algunas concepciones «profanas»; lo que podría hacer cometer equivocaciones a este respecto, es que la tierra se toma a veces para simbolizar el estado corporal entero; pero no hay que decir que la humanidad terrestre no es toda la humanidad.

permitido a este ser, antes incluso de esta realización, y con miras a ella, colocarse en cierto modo idealmente en el centro[1]; por el hecho de que está en el estado humano, su perspectiva particular da naturalmente a este estado una importancia preponderante, contrariamente a lo que tiene lugar cuando se considera desde el punto de vista de la metafísica pura, es decir, de lo Universal; y esta preponderancia se encontrará por así decir justificada «a posteriori» en el caso donde este ser, tomando efectivamente el estado en cuestión como punto de partida y como base de su realización, haga de él verdaderamente el estado central de su totalidad, que corresponde al plano horizontal de coordenadas en nuestra representación geométrica. Esto implica primeramente la reintegración del ser considerado al centro mismo del estado humano, reintegración en la que consiste propiamente la restitución del «estado primordial», y a continuación, para este mismo ser, la identificación del centro humano mismo con el centro universal; la primera de estas dos fases es la realización de la integralidad del estado humano, y la segunda es la de la totalidad del ser.

Siguiendo la tradición extremo oriental, el «hombre verdadero» (*tchenn-jen*), es el que, habiendo realizado el retorno al «estado primordial», y por consiguiente la plenitud de la humanidad, se encuentra en adelante establecido definitivamente en el «Invariable Medio», y escapa ya por eso mismo a las vicisitudes de la «rueda de las cosas». Por encima de este grado está el «hombre transcendente» (*cheun-jen*), que hablando propiamente ya no es un hombre, puesto que ha rebasado la humanidad y está enteramente liberado de sus condiciones específicas: es el que ha llegado a la realización total, a la «Identidad Suprema»; ese ha devenido pues verdaderamente el «Hombre Universal». Ello no es así para el «hombre verdadero», pero, no obstante se puede decir que éste es al menos virtualmente el «Hombre Universal», en el

[1] Hay aquí algo comparable a la manera en la que Dante, siguiendo un simbolismo temporal y no ya espacial, se sitúa él mismo en el medio del «gran año» para llevar a cabo su viaje a través de los «tres mundos» (ver *El esoterismo de Dante*, cap. VIII).

sentido de que, desde que ya no tiene que recorrer otros estados en modo distintivo, puesto que ha pasado de la circunferencia al centro, el estado humano deberá ser necesariamente para él el estado central del ser total, aunque no lo sea todavía de una manera efectiva[1].

Esto permite comprender en qué sentido debe entenderse el término intermediario de la «Gran Triada» que considera la tradición extremo oriental: los tres términos son el «Cielo» (*Tien*), la «Tierra» (*Ti*) y el «Hombre» (*Jen*), y este último desempeña en cierto modo un papel de «mediador» entre los otros dos, como si uniera en él sus dos naturalezas. Es verdad que, incluso en lo que concierne al hombre individual, se puede decir que participa realmente del «Cielo» y de la «Tierra», que son la misma cosa que *Purusha* y *Prakriti*, los dos polos de la manifestación universal; pero no hay ahí nada que sea especial al caso del hombre, ya que es necesariamente lo mismo para todo ser manifestado. Para que pueda desempeñar efectivamente, al respecto de la Existencia universal, el papel de que se trata, es menester que el hombre haya llegado a situarse en el centro de todas las cosas, es decir, que haya alcanzado al menos el estado del «hombre verdadero»; pero entonces todavía no le ejerce efectivamente más que para un grado de la Existencia; y es solo en el estado del «hombre trascendente» cuando esta posibilidad se realiza en su plenitud. Esto equivale a decir que el verdadero «mediador», en quien la unión del «Cielo» y de la «Tierra» está plenamente realizada por la síntesis de todos los estados, es el «Hombre Universal», que es idéntico al Verbo; y, notémoslo de pasada, muchos puntos de las

[1] La diferencia entre estos dos grados es la misma que entre lo que hemos llamado en otra parte la inmortalidad virtual y la inmortalidad actualmente realizada (*El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XVIII): son los dos estadios que hemos distinguido desde el comienzo en la realización de la «Identidad Suprema». — El «hombre verdadero» corresponde, en la terminología árabe, al «Hombre Primordial» (*El-Insâmul-qadîm*), y el «hombre transcendente» al «Hombre Universal» (*El-Insânul-Kâmil*). — Sobre las relaciones del «hombre verdadero» y del «hombre trascendente», ver *La Gran Triada*, cap. XVIII.

tradiciones occidentales, incluso en el orden simplemente teológico, podrían encontrar en esto su explicación más profunda[2].

Por otra parte, puesto que el «Cielo» y la «Tierra» son dos principios complementarios, uno activo y el otro pasivo, su unión puede representarse por la figura del «Andrógino», y esto nos lleva a algunas de las consideraciones que hemos indicado desde el comienzo en lo que concierne al «Hombre Universal». Aquí también, la participación de los dos principios existe para todo ser manifestado, y se traduce en él por la presencia de los dos términos *yang* y *yin*, pero en proporciones diversas y siempre con

[2] La unión del «Cielo» y de la «Tierra» es la misma cosa que la unión de las dos naturalezas divina y humana en la persona de Cristo, en tanto que éste es considerado como el «Hombre Universal». Entre los antiguos símbolos de Cristo se encuentra la estrella de seis puntas, es decir, el doble triángulo del «sello de Salomón» (cf, *El Rey del Mundo*, cap. IV); ahora bien, en el simbolismo de una escuela hermética a la que se vinculaban Alberto el Grande y Santo Tomás de Aquino, el triángulo recto representa la Divinidad, y el triángulo inverso la naturaleza humana («hecha a la imagen de Dios», como su reflejo en sentido inverso en el «espejo de las Aguas»), de suerte que la unión de los dos triángulos figura la de las dos naturalezas (*Lâhût* y *Nasût* en el esoterismo islámico). Hay que destacar, desde el punto de vista especial del hermetismo, que el ternario humano: «*spiritus, anima, corpus*», está en correspondencia con el ternario de los principios alquímicos: «azufre, mercurio, sal». — Por otra parte, desde el punto de vista del simbolismo numérico, el «sello de Salomón» es la figura del número 6, que es el número «conjuntivo» (la letra «*vau*» en hebreo y en árabe), el número de la unión y de la mediación; es también el número de la creación, y, como tal, conviene también al Verbo «*per quem omnia facta sunt*». Las estrellas de cinco y seis puntas representan respectivamente el «microcosmo» y el «macrocosmo», y también el hombre individual (ligado a las cinco condiciones de su estado, a las cuales corresponden los cinco sentidos y los cinco elementos corporales) y el «Hombre Universal» o *Logos*. El papel del Verbo, en relación a la Existencia universal, puede precisarse todavía por la agregación de la cruz trazada en el interior de la figura del «sello de Salomón»: el brazo vertical liga los vértices de los dos triángulos opuestos, o los dos polos de la manifestación y el brazo horizontal representa entonces la «superficie de las Aguas». — En la tradición extremo oriental, se encuentra un símbolo que, aunque difiere del «sello de Salomón» por la disposición, le es numéricamente equivalente: seis trazos paralelos, llenos o quebrados según los casos (los sesenta y cuatro «exagramas» de Wen-wang en el *Yi-King*, formado cada uno de ellos por la superposición de dos de los ocho *koua* o «trigramas» de Fo-hi), constituyen los «gráficos del Verbo» (en relación con el simbolismo del Dragón); estos «gráficos» representan también al «Hombre» como término medio de la «Gran Triada» (el «trigrama» superior corresponde al «Cielo» y el «trigrama» inferior a la «Tierra», lo que les identifica respectivamente a los dos triángulos recto e inverso del «sello de Salomón»).

la predominancia del uno o del otro; la unión perfectamente equilibrada de estos dos términos no puede realizarse más que en el «estado primordial»[1]. En cuanto al estado total, en él no puede tratarse de ninguna distinción del *yang* y del *yin*, que han entrado entonces en la indiferenciación principial; aquí ni siquiera se puede pues hablar del «Andrógino», lo que implica ya una cierta dualidad en la unidad misma, sino solo de la «neutralidad» que es la del Ser considerado en sí mismo, más allá de la distinción de la «esencia» y de la «sustancia», del «Cielo» y de la «Tierra», de *Purusha* y de *Prakriti*. Es pues solo en relación a la manifestación como la pareja *Purusha-Prakriti* puede ser, como lo decíamos más atrás, identificada al «Hombre Universal»[2]; es también desde este punto de vista, evidentemente, como éste es el «mediador» entre el «Cielo» y la «Tierra», puesto que estos dos términos mismos desaparecen desde que se pasa más allá de la manifestación[3].

[1] Por eso es por lo que las dos mitades del *yin-yang* constituyen por su reunión la forma circular completa (que corresponde en el plano a la forma esférica en el espacio de tres dimensiones).

[2] Lo que decimos aquí del verdadero lugar del «Andrógino» en la realización del ser y de sus relaciones con el «estado primordial», explica el papel importante que esta concepción desempeña en el hermetismo, cuyas enseñanzas se refieren al dominio cosmológico, así como a las extensiones del estado humano en el orden sutil, es decir, en suma a lo que se puede llamar el «mundo intermediario», que es menester no confundir con el domino de la metafísica pura.

[3] Con esto se puede comprender el sentido superior de esta frase del Evangelio: «El Cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán». El Verbo mismo, y por consiguiente el «Hombre Universal» que le es idéntico, está más allá de la distinción del «Cielo» y de la «Tierra»; permanece pues eternamente tal cual es, en su plenitud de ser, mientras que toda manifestación y toda diferenciación (es decir, todo orden de la existencia contingente) se han desvanecido en la «transformación» total.

CAPÍTULO XXIX

EL CENTRO Y LA CIRCUNFERENCIA

Las consideraciones que hemos expuesto no nos conducen de ningún modo, como algunos podrían creerlo equivocadamente si no tomáramos la precaución de insistir un poco en ello, a considerar el espacio como «una esfera cuyo centro está por todas partes y la circunferencia en ninguna», según la fórmula frecuentemente citada de Pascal, quien, por lo demás, no es quizás su primer inventor. En todo caso, no queremos buscar aquí en qué sentido preciso Pascal mismo entendía esta frase, que ha podido ser mal interpretada; eso nos importa poco, ya que es bien evidente que el autor de las célebres consideraciones sobre los «dos infinitos», a pesar de sus méritos incontestables bajo otros aspectos, no poseía ningún conocimiento de orden metafísico[1].

Es verdad, sin duda, que en la representación espacial del ser total, cada punto, antes de toda determinación, es, en potencia, centro del ser que representa esta extensión donde está situado; pero no lo es más que en potencia y virtualmente, mientras el centro real no está efectivamente determinado. Esta determinación implica, para el centro, una identificación a la naturaleza misma del punto principial, que, en sí mismo, no está hablando propiamente en ninguna parte, puesto que no está sometido a la condición espacial, lo que le permite contener todas sus posibilidades; lo que está por todas partes, en el sentido espacial, no son pues más que las manifestaciones de este punto principal, que llenan en efecto la extensión toda entera, pero que no son sino simples modalidades, de tal suerte que la «ubicuidad» no es en suma más que el sustituto sensible de la «omnipresencia»

[1] Una pluralidad de infinitos es evidentemente imposible, ya que se limitarían uno al otro, de suerte que ninguno de ellos sería realmente infinito; Pascal, como muchos otros, confunde el infinito con lo indefinido, entendido éste cuantitativamente y tomado en los dos sentidos opuestos de las magnitudes crecientes y decrecientes.

verdadera[1]. Además, si el centro de la extensión se asimila en cierto modo a todos los demás puntos por la vibración que les comunica, esto no es sino en tanto que les hace participar de la misma naturaleza indivisible e incondicionada que ha devenido la suya propia, y esta participación, en tanto que es efectiva, les sustrae por eso mismo de la condición espacial.

Hay lugar, en todo esto, a tener en cuenta una ley general y elemental que ya hemos recordado en diversas ocasiones y que jamás se debería perder de vista, aunque algunos parezcan ignorarla casi sistemáticamente: es que, entre el hecho o el objeto sensible (lo que es en el fondo la misma cosa) que se toma como símbolo y la idea o más bien el principio metafísico que se quiere simbolizar en la medida en que puede serlo, la analogía es siempre inversa, lo que es por lo demás el caso de la verdadera analogía[2]. Así, en el espacio considerado en su realidad actual, y no ya como símbolo del ser total, ningún punto es ni puede ser centro; todos los puntos pertenecen igualmente al dominio de la manifestación, por el hecho mismo de que pertenecen al espacio, que es una de las posibilidades cuya realización está comprendida en este dominio, que, en su conjunto, no constituye nada más que la circunferencia de la «rueda de las cosas», o lo que podemos llamar la exterioridad de la Existencia universal. Hablar aquí de «interior» y de «exterior» es todavía, lo mismo que hablar de centro y de circunferencia, un lenguaje simbólico, e incluso de un simbolismo espacial; pero la imposibilidad de prescindir de tales símbolos no prueba otra cosa que esta inevitable imperfección de nuestros medios de expresión que hemos ya señalado más atrás. Si podemos, hasta un cierto punto, comunicar nuestras concepciones a otro, en el mundo manifestado y formal (puesto que se trata de un estado individual restringido, fuera del cual ya no podría tratarse de «otro» hablando propiamente, al menos en el sentido «separativo» que implica esta palabra en el mundo humano), no es

[1] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, XXV.

[2] A este propósito, uno podrá remitirse a lo que hemos dicho al comienzo sobre la analogía del hombre individual y del «Hombre Universal».

evidentemente más que a través de las figuraciones que manifiestan estas concepciones en algunas formas, es decir, por correspondencias y analogías; ese es el principio y la razón de ser de todo simbolismo, y toda expresión, cualquiera que sea su modo, no es en realidad otra cosa que un símbolo[1]. Solamente, «guardémonos bien de confundir la cosa (o la idea) con la forma deteriorada bajo la cual podemos solamente figurarla, y quizás incluso comprenderla (en tanto que individuos humanos); ya que los peores errores metafísicos (o más bien antimetafísicos) han salido de la insuficiente comprehensión y de la mala interpretación de los símbolos. Y recordamos siempre al dios Jano, que es representado con dos caras, y que sin embargo no tiene más que una, que no es ni una ni otra de las que podemos tocar o ver»[2]. Esta imagen de Jano podría aplicarse muy exactamente a la distinción de lo «interior» y de lo «exterior», así como a la consideración del pasado y del porvenir; y la cara única, que ningún ser relativo y contingente puede contemplar sin haber salido de su condición limitada, no podría compararse mejor que al tercer ojo de *Shiva*, que ve todas las cosas en el «eterno presente»[3].

En estas condiciones, y con las restricciones que se imponen según lo que acabamos de decir, podemos, e incluso debemos, para conformar nuestra expresión a la relación normal de todas las analogías (que llamaríamos de buena gana, en términos geométricos, una relación de homotecia inversa), invertir el enunciado de la fórmula de Pascal que hemos recordado más atrás. Es por lo demás lo que hemos encontrado en uno de los textos taoístas que hemos citado precedentemente. «El punto que es el pivote de la norma es el centro inmóvil de la circunferencia sobre el contorno de la cual ruedan todas las contingencias, las

---

[1] Ver *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, 2ª Parte, cap. VII.

[2] Matgioi, *La Vía Metafísica*, pp. 21-22.

[3] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XX, y también *El Rey del Mundo*, capítulo V.

distinciones y las individualidades»[1]. A primera vista, casi podría creerse que las dos imágenes son comparables, pero, en realidad, son exactamente inversas la una de la otra; en suma, Pascal se ha dejado arrastrar por su imaginación de geómetra, lo que le ha llevado a invertir las verdaderas relaciones, tal y como se deben considerar desde el punto de vista metafísico. Es el centro el que no está propiamente en ninguna parte, puesto que, como lo hemos dicho, es esencialmente «no localizado»; no puede ser encontrado en ningún lugar de la manifestación, puesto que es absolutamente transcendente en relación a ésta, al ser interior a todas las cosas. Está más allá de todo lo que puede ser alcanzado por los sentidos y por las facultades que proceden del orden sensible: «El Principio no puede ser alcanzado ni por la vista ni por el oído… El Principio no puede ser entendido; lo que se entiende, no es Él. El Principio no puede ser visto; lo que se ve, no es Él. El Principio no puede ser enunciado; lo que se enuncia no es Él… El principio, al no poder ser imaginado, tampoco puede ser descrito»[2]. Todo lo que puede ser visto, entendido, imaginado, enunciado o descrito, pertenece necesariamente a la manifestación, e incluso a la manifestación formal; es pues, en realidad, la circunferencia la que está por todas partes, puesto que todos los lugares del espacio, o, más generalmente, todas las cosas manifestadas (puesto que el espacio no es aquí más que un símbolo de la manifestación universal), «todas las contingencias, las distinciones y las individualidades», no son más que elementos de la «corriente de las formas», puntos de la circunferencia de la «rueda cósmica».

Por consiguiente, para resumir esto en algunas palabras, podemos decir que, no solo en el espacio, sino en todo lo que es manifestado, es lo exterior o la circunferencia lo que está por todas partes, mientras que el centro no está en ninguna, puesto que es no manifestado; pero (y es aquí donde la expresión del «sentido inverso» toma toda su fuerza significativa) lo manifestado

---

[1] *Tchoang-tseu*, cap. II.

[2] *Tchoang-tseu*, XXII. — También *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XV.

no sería absolutamente nada sin este punto esencial, que él mismo no es nada de manifestado, y que, precisamente en razón de su no manifestación, contiene en principio todas las manifestaciones posibles, puesto que es verdaderamente el «motor inmóvil» de todas las cosas, el origen inmutable de toda diferenciación y de toda modificación. Este punto produce todo el espacio (así como las demás manifestaciones) saliendo de sí mismo en cierto modo, por el despliegue de sus virtualidades en una multitud indefinida de modalidades, de las cuales llena este espacio entero; pero, cuando decimos que sale de sí mismo para efectuar este desarrollo, sería menester no tomar al pie de la letra esta expresión muy imperfecta, pues eso sería un grosero error. En realidad, el punto principial del que hablamos, al no estar jamás sometido al espacio, puesto que es él quien le efectúa y puesto que la relación de dependencia (o la relación causal) no es evidentemente reversible, permanece «no afectado» por las condiciones de sus modalidades cualesquiera que sean, de donde resulta que no deja de ser idéntico a sí mismo. Cuando ha realizado su posibilidad total, es para volver (pero sin que la idea de «retorno» o de «recomienzo» sea no obstante aplicable aquí de ninguna manera) al «fin que es idéntico al comienzo», es decir, a esa Unidad primera que contenía todo en principio, Unidad que, puesto que es él mismo (considerado como el «Sí mismo»), no puede devenir de ninguna manera otra que él mismo (lo que implicaría una dualidad), y de la que, por consiguiente, considerado en él mismo, jamás había salido. Por lo demás, en tanto que se trate del ser en sí mismo, simbolizado por el punto, e incluso del Ser universal, no podemos hablar más que de la Unidad, como acabamos de hacerlo; pero, si rebasando los límites del Ser mismo, quisiéramos considerar la Perfección absoluta, deberíamos pasar al mismo tiempo, más allá de esta Unidad, al Cero metafísico, que ningún simbolismo podría representar, como tampoco ningún nombre podría nombrarle[1].

[1] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XV.

CAPÍTULO XXX

ÚLTIMAS PRECISIONES SOBRE EL SIMBOLISMO ESPACIAL

En todo lo que precede, no hemos buscado establecer una distinción clara entre las significaciones respectivas de los dos términos «espacio» y «extensión», y, en muchos casos, los hemos empleado incluso casi indiferentemente el uno por el otro; esta distinción, como la del «tiempo» y la «duración», puede ser de una gran utilidad para algunas sutilezas filosóficas, puede tener incluso algún valor real desde el punto de vista cosmológico, pero, ciertamente, la metafísica pura nada tiene que hacer con ella[1]. Por lo demás, de una manera general, preferimos abstenernos de todas las complicaciones de lenguaje que no sean estrictamente necesarias para la claridad y la precisión de nuestra exposición; y, según una declaración que no es nuestra, pero que podemos hacer enteramente nuestra, «nos repugna cargar a la metafísica con una nueva terminología, puesto que nos acordamos de que las terminologías son temas de discusiones, de errores y de descrédito; aquellos que las crean, para las necesidades aparentes de sus demostraciones, erizan con ellas incomprehensiblemente sus textos, y se atan a ellas con tanto amor que frecuentemente estas terminologías, áridas e inútiles, acaban por constituir la única novedad del sistema propuesto»[2].

[1] Mientras que la extensión se considera habitualmente como una particularización del espacio, la relación del tiempo y de la duración se considera a veces en un sentido opuesto; en efecto, según algunas concepciones, y concretamente la de los filósofos escolásticos, el tiempo no es más que un modo particular de la duración; pero esto, que es por lo demás perfectamente aceptable, se vincula a consideraciones que son extrañas a nuestro tema. Todo lo que podemos decir a este respecto, es que el término «duración» se toma entonces para designar generalmente todo modo de sucesión, es decir, en suma toda condición que, en otros estados de existencia, puede corresponder analógicamente a lo que es el tiempo en el estado humano; pero el empleo de este término se arriesga quizás a dar lugar a algunas confusiones.

[2] Matgioi, *La Vía Metafísica*, p. 33 (Nota).

Fuera de estas razones generales, si nos ha ocurrido frecuentemente llamar espacio a lo que, hablando propiamente, no es en realidad más que una extensión particular de tres dimensiones, es porque, incluso en el más alto grado de universalización, del símbolo espacial que hemos estudiado, no hemos rebasado los límites de esta extensión, tomada para dar una figuración, necesariamente imperfecta como lo hemos explicado, del ser total. No obstante, si uno quisiera atenerse a un lenguaje más riguroso, sin duda no debería emplearse la palabra «espacio» más que para designar el conjunto de todas las extensiones particulares; así, la posibilidad espacial, cuya actualización constituye una de las condiciones especiales de algunas modalidades de manifestación (tales como nuestra modalidad corporal, en particular) en el grado de existencia al que pertenece el estado humano, contiene en su indefinidad todas las extensiones posibles, cada una de las cuales es ella misma indefinida a un menor grado, y que pueden diferir entre ellas por el número de las dimensiones o por otras características; y es por lo demás evidente que la extensión llamada «euclidiana», que estudia la geometría ordinaria, no es más que un caso particular de la extensión de tres dimensiones, puesto que no es su única modalidad concebible[1].

A pesar de eso, la posibilidad espacial, incluso en toda esta generalidad donde la consideramos, no es todavía más que una posibilidad determinada, indefinida sin duda, e incluso indefinida a una potencia múltiple, pero no obstante finita, puesto que, como lo muestra en particular la producción de la serie de los números a partir de la unidad, lo indefinido procede de lo finito, lo que no es posible más que a condición de que lo finito mismo contenga en potencia este indefinido; y es bien evidente que lo «más» no puede salir de lo «menos», ni lo infinito de lo finito. Por lo demás, si ello fuera de otro modo, la coexistencia de una indefinidad de otras

[1] La perfecta coherencia lógica de las diversas geometrías «no-euclidianas» es una prueba suficiente de ello; pero, bien entendido, éste no es el lugar para insistir sobre la significación y el alcance de estas geometrías, como tampoco sobre los de la «hipergeometría» o geometrías de más de tres dimensiones.

posibilidades, que no están comprendidas en esa[1], y cada una de las cuales es igualmente susceptible de un desarrollo indefinido, sería imposible; y ésta sola consideración, a falta de toda otra, bastaría plenamente para demostrar la absurdidad de ese «espacio infinito» del que se ha abusado tanto[2], ya que no puede ser verdaderamente infinito más que aquello que lo comprende todo, aquello fuera de lo cual no hay absolutamente nada que pueda limitarlo de una manera cualquiera, es decir, la Posibilidad total y Universal[3].

Detendremos aquí la presente exposición, reservando para otro estudio las demás consideraciones relativas a la teoría metafísica de los estados múltiples del ser, que consideraremos entonces independientemente del simbolismo geométrico al que ella da lugar. Para permanecer en los límites que entendemos imponernos por el momento, agregaremos simplemente esto, que nos servirá de conclusión: es por la consciencia de la Identidad del Ser, permanente a través de todas las modificaciones indefinidamente múltiples de la Existencia única, como se manifiesta, tanto en el centro mismo de nuestro estado humano como en el de todos los demás estados, este elemento transcendente e informal, y por consiguiente, no encarnado y no individualizado, al que se llama el «Rayo Celeste»; y es esta consciencia, superior por eso mismo a

---

[1] Para atenerse a lo que es conocido por todo el mundo, el pensamiento ordinario mismo, tal como le consideran los psicólogos, está fuera del espacio y no puede situarse en él de ninguna manera.

[2] Por lo demás, se ha abusado otro tanto del «número infinito»; de una manera general, el pretendido «infinito cuantitativo», bajo todas sus formas, no es y no puede ser pura y simplemente, más que lo indefinido; con esto desaparecen todas las contradicciones inherentes a este supuesto «infinito», que embarazan tan enormemente a los matemáticos y a los filósofos.

[3] Si, como lo hemos dicho más atrás, nos es imposible admitir el punto de vista estrecho del geocentrismo, habitualmente ligado al antropomorfismo, tampoco aprobamos más esa especie de lirismo científico, o más bien pseudocientífico, que parece sobre todo querido por algunos astrónomos, y en el que se trata sin cesar del «espacio infinito» y del «tiempo eterno», que son, lo repetimos, puras absurdidades, puesto que, precisamente, no puede ser infinito y eterno más que lo que es independiente del espacio y del tiempo; en el fondo, eso no es más que una de las numerosas tentativas del espíritu moderno para limitar la Posibilidad universal a la medida de sus propias capacidades, que no rebasan apenas los límites del mundo sensible.

toda facultad de orden formal, y por consiguiente esencialmente supraracional, y que implica el asentimiento de la ley de armonía que liga y une todas las cosas en el Universo, decimos, es esta consciencia la que, para nuestro ser individual, pero independientemente de él y de las condiciones a las cuales está sometido, constituye verdaderamente la «sensación de la eternidad»[1].

[1] No hay que decir que la palabra «sensación» no se toma aquí en su sentido propio, sino que debe entenderse, por transposición analógica, de una facultad intuitiva, que aprehende inmediatamente su objeto, como la sensación lo hace en su orden; pero en eso hay toda la diferencia que separa a la intuición intelectual de la intuición sensible, lo supraracional de lo infraracional.

ÍNDICE